DIÁLOGOS

APOLOGIA DE SÓCRATES – CRITÃO
MENÃO – HÍPIAS MAIOR e outros

VOLUMES I – II

PLATÃO

DIÁLOGOS

VOLUMES I – II

APOLOGIA DE SÓCRATES – CRITÃO
MENÃO – HÍPIAS MAIOR e outros

Tradução de

CARLOS ALBERTO NUNES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
1980

I

Pelo exame da segunda "orelha" dos volumes já publicados desta coleção dos Diálogos, iniciativa da Universidade Federal do Pará, o leitor curioso poderá verificar que o "Plano geral da publicação" foi alterado no que diz respeito à distribuição dos diferentes títulos, dentro dos respectivos volumes. O remanejamento dessas unidades foi mais radical depois da inclusão dos denominados Diálogos espúrios ou duvidosos, que no começo não constavam da primitiva relação. Em boa hora optaram os diretores da edição pela publicação de todo o **Corpus platonicum**, sem entrar na apreciação da legitimidade de alguns títulos, a fim de pôr nas mãos dos estudantes do nosso meio um instrumento de trabalho da maior eficiência para se orientarem no estudo do pensamento de Platão. Todavia, essa aparente desordem só atingiu os escritos de pequeno porte, sem alterar a posição dos Diálogos mais conhecidos e já definitivamente classificados – segundo acreditamos – por ordem cronológica do seu aparecimento. Diálogos há, que andam sempre aos pares: **Sofista-Político, Timeu e Crítias, Parmênides-Filebo**, e mais alguns, que não fora aconselhável separar. Por isso mesmo, esses escritos, digamos, fundamentais, e que dão nome aos diferentes volumes já editados, guardam a seqüência cronológica a que aludimos, com aproximação razoável na maioria dos casos, de acordo com as conclusões dos platonistas mais conceituados do século passado e do presente.

Evidentemente, nada disso exime os estudantes e os demais leitores da nossa platoniana de pensar por conta própria e de organizar para seu uso distribuição diferente de tais escritos, com retificações cabíveis, no decurso de novas leituras dos próprios Diálogos e das conclusões recentes a que chegaram comentaristas autorizados. Mas, essas mudanças só são aconselháveis dentro de determinados grupos, querendo parecer-nos que o caso de **Fedro** continuará como exemplo isolado da versatilidade de opiniões, nisso de mudarem de parecer os críticos de cada geração, que com igual desenvoltura lhes atribuíram o primeiro lugar no tempo, como livro de estréia – genial estréia! – do jovem Aristocles, quando dos seus primeiros passos na carreira de escritor, ainda em vida de Sócrates, ou o último, quase, com meio século de permeio, pouco antes de **Leis** e ao lado dos denominados Diálogos metafísicos, **Parmênides** e **Filebo**, para não perdermos tempo com outras sugestões impertinentes.

Com pequena oscilação da linha divisória de cada grupo, é geralmente aceita a distribuição tripartida dos Diálogos, no decurso da longa vida de Platão: os escritos da primeira fase, a contar da sua estréia presumível – conforme mais para diante explicaremos – como escritor independente, e que vai do ano do julgamento e da morte de Sócrates (399) à data da fundação da

Academia (387), logo após o seu regresso da primeira viagem à Sicília e à Magna Grécia. Platão está com quarenta anos. São dessa fase os escritos denominados socráticos propriamente ditos — depois da estréia feliz com a **Apologia** — adiante especificados, a partir de **Laquete,** em que o autor procura continuar na prática o que poderíamos denominar o método pessoal de Sócrates nas suas Conversações com os atenienses ou com estrangeiros ilustres de passagem por Atenas, e que, de regra, terminavam em aporia, sem chegarem os disputantes a nenhuma conclusão definitiva, quanto à tese em discussão. Incluem-se nessa fase os títulos constantes dos dois tomos da coleção, antes de serem reestruturados com a anexação dos denominados Diálogos apócrifos ou duvidosos, e também o diálogo **Protágoras,** que desde o início da publicação, e ao lado do **Górgias,** fará parte do terceiro volume.

A segunda fase abrange vinte anos de fecunda atividade literária de Platão, na direção da Academia, cujo prestígio se consolidou aos poucos por todo o vasto campo da cultura helênica no apogeu da sua expansão mediterrânea. Iniciando-se com o **Górgias,** verdadeira carta de alforria de pensador e plataforma pedagógica da Instituição recentemente inaugurada, naquela competição de vida e de morte pelo primado da cultura na capital do mundo, abrange esse período os títulos de maior brilho literário e que, da Antiguidade aos nossos dias, demarcaram a imagem de Platão, tal como se projetou na história da cultura do Ocidente: entre outros, os diálogos **Fedão, Banquete, A República, Fedro** e mais alguns. Vai essa fase até ao ano 367, data da segunda visita de Platão à corte de Dionísio II, em Siracusa.

Por último, teremos a terceira fase, com os escritos denominados da velhice, sem nenhuma conotação depreciativa neste qualificativo e sem mostras de declínio ou de cansaço por parte do poeta-pensador, com a reformulação de suas idéias originais nos domínios da ontologia e da política teórica, e que ainda não deram os frutos de esperar para o revigoramento desejável do pensamento especulativo do nosso século: são os denominados, grosso modo, Diálogos metafísicos, com o **Parmênides** a encabeçar a lista.

II

Evidentemente, com muita facilidade poderiam ser apontados os pontos fracos desta classificação, por quem se deleitasse com discussões miúdas. Nem é aqui o lugar de descermos a particularidades na análise estilística dos Diálogos, para mostrar como os especialistas chegaram a determinadas conclusões, dentro de cada grupo, dos quarente e muitos Diálogos que viriam a constituir o **Corpus platonicum** tradicional (incluídos os denominados espúrios ou duvidosos). Vale apenas como hipótese de trabalho; sem um roteiro preliminar, ficaria improdutivo qualquer esforço da

nossa parte, para haurirmos dos escritos de Platão os estímulos de que necessitamos em todo o decurso da nossa formação. No volume introdutório desta coleção, intitulado **Marginalia platonica**, já foi discutida essa questão em seus variados aspectos. Mas, como em tudo, o leitor que desejar aprofundar-se no assunto, terá também de ampliar sua bibliografia especializada. Por enquanto, fiquemos nestas generalidades. E comecemos do começo, para sabermos como e quando Platão fez a sua estréia nas lides literárias, e em que altura dos anos de aprendizado desceu à liça para tomar partido a favor de Sócrates, ou da sua memória, conforme o tivesse feito ainda em vida do Filósofo ou logo depois da sua condenação.

Para quem se decide por esta última posição, da entrada relativamente tardia de Platão em defesa da memória de Sócrates, será difícil aceitar os argumentos dos defensores da outra tese, com todas as suas incongruências. É conhecida a anedota contada por Diógenes Laércio, de haver Sócrates assistido à leitura do diálogo **Líside** e de manifestar o seu espanto diante da mentirada que aquele adolescente de gênio retraído lhe atribuía gratuitamente.

Mas, se é fácil pôr de lado alguma anedota de fabricação tardia, ainda que referendada por graves escritores, mais difícil será para os neófitos nessas questões rejeitar o parecer de grandes plantonistas do nosso século, quando nos surpreendem com suas afirmações. . . como dizer? : estapafúrdias. Para Wilamowitz — o grande Wilamowitz–Moellendorf — tanto o diálogo **Protágoras** como o pequeno **Ião** e o **Hípias menor** são escritos da mocidade. Com maior dose de bom-senso apontam outros estudiosos a improcedência de semelhante tese, que só levanta obstáculos no caminho de quem quiser iniciar-se nessas questões. Para começar, até o ano da condenação de Sócrates, e no começo do século subseqüente, como membro da aristocracia local Platão fazia o serviço militar no corpo de cavalaria, sendo pouco provável que em toda aquela fase de agitação política, e até mesmo de guerra declarada, dispusesse ele de muitas horas de ócio para suas leituras, ou de ambiente para demoradas conversações com os rapazes do seu conhecimento, e menos ainda para a redação de peças literárias do mais fino acabamento.

Onde iria encontrar tempo e local para conceber e declamar de viva voz todo o **Protágoras**, tão lardeado de citações de poetas e com tanta filosofia? Logo depois da morte de Sócrates, é aceitável a tradição que o leva para Mégara, junto de Euclides — fundador da denominada Escola de Mégara — não propriamente como refugiado político ou de medo de ser envolvido no processo de asebia que liquidara Sócrates e podia envolver nas malhas da política os simpatizantes da sua doutrina. É que, com o julgamento de Sócrates, o ar de Atenas se lhe tornara irrespirável, e a democracia vitoriosa, de dorolosa recordação. Porém, esse exílio voluntário não durou muito tempo.

Certamente, em Mégara associou-se com os rapazes do lugar. Dessa época, porventura, é a redação dos primeiros escritos, como ensaios no gênero a que dentro de pouco ele daria tamanho brilho. Mas, depois de algum tanto reconfortado, retornou para Atenas, talvez com o propósito bem delineado de participar dos debates que se travavam em torno da figura de Sócrates, e de que todos tinham conhecimento no seu retiro sossegado. É fora de dúvida, que no cultivo desse gênero literário, digo, dos Diálogos socráticos, Platão teve precursores; nem se compreende que ele procurasse mostrar aos atenienses como Sócrates fora, realmente, em vida, se já não estivesse bem adiantada a campanha difamatória que os inimigos políticos de Sócrates desencadearam contra sua memória. É de admitir-se que no desenvolvimento de certos temas aproveitados nas aulas de retórica: a defesa de Helena ou de outras personagens da lenda, acusação ou defesa de Sócrates, aparecessem também "obras de ficção", diríamos hoje, sob a forma de pequenos diálogos, tendo Sócrates como figura principal. Aproveitando a deixa, iniciou-se Platão no novo gênero, para logo eclipsar seus precursores menos dotados da bossa de escrever, assim pela brilhantez do estilo, como pelo equilíbrio, em tudo raro, na exposição do assunto.

E que não fossem difamatórios tais escritos. Os próprios simpatizantes de Sócrates, que se diziam seus discípulos – fauna que Sócrates jamais reconheceu, pois sempre constituiu uma das constantes de suas declarações, afirmar alto e bom som que nunca tivera discípulos nem nunca se apresentara como professor de coisa alguma – os pretensos continuadores de seus ensinamentos só poderiam apanhar daquela figura exótica que se apresentava todos os dias na Praça do Mercado o que mais afinasse com suas preferências. Foi esse o começo modesto do anedotário socrático, bem intencionado nas suas origens, porventura, mas, em verdade, fruto da imaginação acanhada dos imitadores do Filósofo de pés descalços.

Dada a distância no tempo, que nos separa daqueles acontecimentos, e a carência absoluta de informações, no que diz respeito às atividades de Platão no começo da sua carreira de estudioso da filosofia, só nos é lícito falar em tese, sem descermos a particularidades, nisso de dispor em ordem cronológica seus primeiros escritos, para atribuirmos a este ou àquele título a primazia absoluta sobre os demais. Por isso mesmo, não diremos com o Professor Hermann Gauss, que, ao dar por encerrado o seu exílio e voltar para Atenas, Platão levava "no bolso", prontinha para a publicação, a **Apologia de Sócrates.** É forçar um pouco a linguagem figurada e confiar nos seus dotes adivinhatórios de historiador. Dependeria tudo das primeiras provocações ou pretextos, para ingressar na rinha e tomar parte naqueles debates, com o propósito de restabelecer a verdade histórica, cada vez mais deturpada pelos chamados discípulos de Sócrates. E quem nos diz que não começa aí mesmo a

divergência entre os componentes do grupinho de Mégara? Cada um a seu modo se considerava o autêntico continuador dos ensinamentos do Filósofo, ou da "filosofia" de Sócrates, mas nenhum aceitava in totum a orientação de seus vizinhos.

Nesse particular, a respeito da publicação dos Diálogos, caberia perguntar: a que círculo, no começo, em Atenas se ligou Platão, para tornar-se conhecido? A quem leu, em primeira mão, antes de enviá-las "para o prelo", suas primícias literárias? Numa época de inteira liberdade de pensamento, em que não se conhecia nem por ouvir dizer aquilo que hoje denominamos censura oficial, e muito menos o mecanismo de repressão de que dispõem as denominadas nações cultas, bastaria atravessar a rua para sair de uma classe de Retórica puramente formal e entrar noutra de orientação diversa, senão mesmo oposta, em que os discursos predominantemente políticos visavam à crítica do passado recente. Nessa altura, a figura de Sócrates servia de tábua de bater roupa para os teóricos da Política, por ser ele apontado como o responsável das desgraças que se abaterem sobre Atenas.

E como quase nada sabemos de tudo isso, qualquer afirmação mais categórica nesse terreno poderia ser facilmente criticada. Quer Platão dispusesse, desde o início, de facilidades, quer encontrasse resistência para editar seus livros, é fora de dúvida que tanto a **Apologia** como os diálogos "socráticos" no sentido corrente foram publicados naquela época com pequenos intervalos. Afinal, num determinado momento ele teria de dar início a essas atividades, muito embora não executasse, ponto por ponto, o programa de Mégara, cuidadosamente elaborado com seus comilitões, no sossego de alguma chácara dos arredores. Todos eles, cada um à sua maneira, pretendiam restabelecer a imagem deturpada de Sócrates e apresentar às novas gerações o retrato autêntico do Filósofo, quando discreteava com seus concidadãos: em linguagem simples com o homem do povo, artesãos de todos os ofícios, ou com expressões castiças e da mais cultivada precisão, sempre que se defrontava com os pró-homens da República, ou mesmo com algum sábio itinerante, de passagem por Atenas.

Considerado o assunto desta distância, não dispomos de testemunhos escritos que nos revelem o entusiasmo desses conspiradores inexperientes, devendo limitar-se nossas informações a simples conjeturas. Sim; há um testemunho precioso, preciosíssimo: o do próprio Platão, pela boca de Sócrates, em certa passagem da **Apologia**, que deve ser interpretada como a expressão veraz dos sentimentos daqueles rapazes, ainda com unidade de vistas nos seus conluios inocentes. Quer já estivesse pronta a **Apologia**, quando Platão retornou para Atenas, quer fosse redigida pouco depois, nesse trecho ele nos conservou um retrato fiel do que se conspirava e dos verdadeiros sentimentos daquele pugilo de rapazes, pouco antes de deixarem

Mégara para iniciar a campanha projetada. (Em tempo: Antes de passarmos à transcrição do trecho referido, convém lembrar ao leitor inexperiente, que toda a **Apologia** é supostamente falada por Sócrates, por constar dos seus discursos de defesa perante os 502 componentes do Tribunal de Atenas. O verdadeiro redator do escrito não aparece; da primeira à última palavra é Sócrates quem fala).

É quando Sócrates se despede "dos verdadeiros Juízes", já quase no fim do julgamento, os que lhe haviam dado voto favorável, e profetiza aos Juízes de mentira, "antes de nos separarmos", o castigo inevitável que atingiria sem falta a eles todos, dentro de pouco tempo.

"O que vos digo, senhores que me mandais matar, é que logo após à minha morte vos atingirá um castigo muito mais grave, por Zeus, do que o que me infligistes com esta penalidade. Assim procedestes, imaginando que desse modo vos livraríeis das inquirições sobre a vossa conduta; mas, o contrário disso, justamente, é o que vai dar-se, posso assegurar-vos. Em muito maior número serão vossos inquiridores, que até ao presente, posso assegurar-vos, sem que o percebêsseis, eu conseguia sofrear, e que tanto mais molestos hão de ser, quanto mais moços forem e contra os quais vos indignareis mais ainda." (Apologia, 39 c-d).

No auge do entusiasmo, aqueles moços não viam a hora de começar a sua doutrinação, outros tantos Sócrates que repetiriam em Atenas e alhures a pregação livre do Mestre desaparecido, concitando, pelo exemplo, seus compatriotas a não cuidarem de mais nada senão apenas da salvação da alma, e a adotarem como lema de suas altas lucubrações o conselho da Pítia gravado na portada do templo de Delfos: Conhece-te a ti mesmo, e a desprezarem os bens materiais e o conhecimento da natureza exterior, que a nada conduz, bem como a investigação dos astros carentes de vida.

Mas, ao acordarem para a vida prática, tais sonhos se desvaneceram como fumaça tocada pelo vento, acabando todos eles por se convencerem de que a história não se repete e que a Atenas de Sócrates já não existia; desaparecera para sempre e, com ela, as condições ambientais que tornaram possível a pregação pública daquele cidadão em tudo diferente dos demais, com suas idiossincrasias de pensador independente, sem desfalecimentos nem tergiversações; até mesmo na prova crucial do seu julgamento perante o Tribunal. Agora a luta se processaria num plano diferente. Para cultuar a memória de Sócrates, bastaria que cada um se esforçasse em ser verdadeiro a vida inteira e aproveitasse os ensinamentos colhidos na curta convivência com o Mestre, prometendo a si mesmo manter sempre acesa a chama sagrada do entusiasmo e trabalhar quanto possível, dentro de suas possibilidades, para transmitir às novas gerações o que com ele praticara. De volta para Atenas, Platão deveria ter posto em ordem os seus papéis, ou para publicá-los de-

imediato, conforme as circunstâncias, ou manter-se por mais algum tempo nas encolhas, à espera de que as coisas tomassem rumo favorável.

III

Há outra particularidade estilística que nos leva a rejeitar a idéia de que Platão houvesse escrito ou publicado alguma coisa, ainda em vida de Sócrates, no gênero a que nos referimos: é que, na sua longa carreira de escritor, ele evitou com o maior cuidado pôr em cena os seus contemporâneos vivos, sem abrir exceção nem para os alunos da Academia, a que estava ligado por laços afetivos. O Aristóteles do diálogo **Parmênides** é cuidadosamente identificado como de origem diferente, para não vir a confundir-se com o distinto aluno de igual nome. Teeteto, também da Academia e matemático dos mais brilhantes do seu tempo, faleceu prematuramente, em conseqüência de moléstia numa campanha militar. É o que nos conta o próprio Platão no intróito do Diálogo desse nome. A Tal respeito, não foi difícil aos comentadores de hoje localizar no tempo esse escrito de Platão, porque dispunham, segundo acreditavam, de duas datas históricas bem documentadas: ou a da guerra de Corinto, de 395–4, ou a guerra de Tebas contra Esparta e Atenas, do ano de 369. E como a primeira data nos levaria para os Diálogos do início das atividades de Platão, que não suportam qualquer confronto com o **Teeteto**, naquelas divagações sobre a teoria do conhecimento, acordaram a um só tempo, para admitir que este outro escrito foi redigido ou, pelo menos, concebido logo após o ano de 369, encabeçando, por assim dizer, a série dos Diálogos denominados da velhice, mas, de qualquer forma, muito tempo depois do julgamento de Sócrates.

Em princípio, a explicação satisfaz, por excluir o **Teeteto** do grupo dos Diálogos mais simples da primeira fase. O ponto fraco consiste no anacronismo gritante, por parte do autor, de ainda estar vivo Sócrates em 369 e muito a par, ao que parece, das mais recentes especulações filosóficas de Platão. Mas, se considerarmos que não consta do texto o nome da campanha militar em que Teeteto apanhou disenteria, particularidade de todo em todo irrelevante para a boa exposição do assunto, teremos de isentar Platão desse pecadilho de forma e aceitar o seu conto como o que realmente é: uma criação literária sem entraves de cronologia, uma vez admitida a premissa inicial de querer o Autor homenagear na sua mais recente produção a memória de um distinto aluno da Academia, falecido de pouco. Na realidade, jamais poderia o jovem Teeteto tomar parte nalgum diálogo "socrático"; pelo simples fato de ainda ser criança de peito no ano da graça de 399 antes de Cristo, nessa contagem regressiva. Fraquinho fisicamente, como poderia meter-se em tão altas cavalarias? Mas, decorridos trinta anos, em 369, já

homem feito, depois de cursar a Universidade de Atenas e de se ter imposto em outros centros como matemático de valor, nada impedia de prestar-lhe Platão essa homenagem póstuma, sob a forma de um encontro imaginário com Sócrates, no Elísio ou alhures, onde não têm cabimento nem sentido tais mesquinharias cronológicas. Que o diga Santayana com os seus "Diálogos no Limbo", nos quais Demócrito e outros expoentes da sabedoria grega, juntamente com o belo Alcibíades, discutem em boa paz com o "Estrangeiro" ali chegado de pouco: nada menos do que o próprio entrevistador daqueles figurões, de todo deslembrados das exigências da Estilística deste século, a que emprestamos demasiada importância. Impertinência, e das grandes, é a dos nossos críticos, com relação aos motivos que levaram Teeteto a alistar-se como voluntário, senão mesmo como praça de pré, na guerra de 69: um acadêmico, recém-formado, engajar-se nas tropas de combate, a troco da pitança, e sujeitar-se aos incômodos e riscos das campanhas? Sobre todos esses pontos, nada podemos adiantar. A menos que esse traço da história também seja ficção. Havendo Teeteto falecido em conseqüência de moléstia insidiosa ou de algum acidente sem pingo de nobreza, nada mais justo do que embelezar o Autor essa ocorrência e transformar o morto em mais uma vítima das Nornas lá do Norte, que só apanham nos campos de batalha os guerreiros de raça e os mais bem-postos, para gáudio dos coatapuias, que em todas as épocas constituem a grande maioria da população dos grandes centros e que se apressam em preencher as vagas nos altos escalões, causa primeira e última do declínio das culturas mais pujantes, do passado e no presente. Impertinência, também, é dos nossos críticos, que não fazem nenhuma concessão aos postulados da imaginação criadora, e querem tudo muito limpinho e claro na interpretação dos Diálogos, como nas suas demonstrações no quadro-negro, da soma de a + b.

O mesmo passa com o sofista Górgias, êmulo de Epimênides na soma de janeiros, cuja longevidade nos é atestada por Suídas, do século IX da nossa era – ou X, não há certeza. – Com toda a sua carga de anos, Górgias já havia baixado para o reino das sombras, quando da publicação do diálogo do seu nome, em 387, data da fundação da Academia.

Se tudo isso está certo, como admitir que Platão abrisse uma única exceção para Sócrates "o homem mais justo do nosso tempo", e a quem ele admirava acima de toda medida? Qualquer concessão nesse particular, constituiria falta imperdoável e quebra do respeito devido. As boas intenções do autor e os discursos postos na boca de Sócrates, ainda em vida do Filósofo, não anulariam o perigo de expô-lo aos **dictérios do populacho** carecente do sentimento de veneração e, sobretudo, de acirrar contra ele o ânimo dos políticos, desejosos de apanhá-lo para bode expiatório e de jogar-lhe nas costas toda a sua carga de frustrações.

Não; o caminho terá de ser outro. Nessa questão intricada da cronologia dos Diálogos, será mais aconselhável aliarmo-nos aos comentadores à antiga — e serão poucos — olhados com certo desprezo pelos de hoje, que não se correm de conciliar impossíveis: a falta absoluta de tempo do moço Aristocles, no desempenho de suas obrigações, numa época de tamanha insegurança para todas as classes sociais, e a brilhante produção literária desse mesmo conscrito, o que só é concebível em períodos de relativa tranqüilidade. Observemos de passagem, que Platão e os demais rapazes da aristocracia ateniense só ficaram dispensados do serviço militar, cansativo e absorvente, quando da denominada reforma de Ifícrates à frente do Ministério da Guerra, que extinguiu o sistema tradicional das milícias de voluntários, para adotar o dos peltastas profissionais, "soldados", no sentido rigoroso da expressão. Ficavam, assim, desobrigados de engrossar as fileiras do exército, nas freqüentes campanhas daquele tempo. E livres para servir à pátria de outra maneira, cada qual dentro de suas possibilidades.

Nesta altura, seria natural que Platão ingressasse na política, como era do seu dever, na qualidade de membro da aristocracia local, e como a todo instante lhe falavam seus parentes mais chegados, segundo ele próprio nos conta na preciosa Carta sétima. Ao invés disso, pensador impenitente e poeta de vocação, soube aproveitar os ócios que lhe proporcionava aquela conjuntura histórica, e preparou-se com a calma muito própria do seu temperamento para entrar na refrega outra vez recrudescida, a respeito da pretensa iconoclastia de Sócrates na questão religiosa e da sua influência prejudicial junto das novas gerações. Tudo isso, como lutador independente, enquanto não levasse a efeito o plano mais ou menos entrevisto com os olhos da alma, de criar em Atenas uma instituição em moldes diferentes das que surgiam por toda a parte, no continente, na Jônia, n'África (Cirene) e até no Mar Negro, com Heráclitus Ponticus na tentativa de civilizar os citas, sonho esse que só muito depois conseguiu realizar, quando de volta de sua primeira viagem por longes terras e de estudar de perto a experiência bem sucedida dos pitagóricos de Tarento. Então, como hoje, não inspiravam confiança os pensadores isolados. Até nisso o exemplo de Sócrates constituía exceção. Para poder alguém falar ex-catedra, antes de mais nada precisava apresentar o seu diploma universitário, ou por haver cursado algum desses estabelecimentos de ensino acreditados, ou por autopromoção, com a inauguração do seu próprio Instituto de Ensino e Propaganda, o qual, de regra, recebia o nome do escolarca.

IV

A esse tempo, já se convencera Platão da inexeqüibilidade dos

projetos de Mégara e da necessidade de mudar de rumo. Aristocrata até à medula, não condizia com o seu gênio retraído descer todos os dias à Praça do Mercado para conversar com a plebe sobre os graves problemas da cidade, a educação dos moços e, sobretudo, as intricadas questões da dívida pública e as medidas de urgência para sustar a bancarrota prestas a estalar.

Não; o caminho teria de ser outro: ambientar-se, primeiro na nova Atenas, humilhada e empobrecida, e acompanhar como espectador os debates dos sofistas recentemente instalados na cidade, para tomar conhecimento do que ainda restasse, naquele emaranhado de doutrinas antagônicas, da pregação de Sócrates.

Naqueles poucos dias de indecisão e expectativa foram escritos os seus primeiros ensaios, já então reveladores das qualidades estilísticas do autor, que dentro de pouco tempo o consagrariam como mestre insuperável naquele gênero. De fato. Quem quer que se aproxime, pela primeira vez, dos Diálogos socráticos, sem idéias preconcebidas, perceberá facilmente o intento do autor, de apresentar Sócrates ao público ateniense sob perspectiva favorável, de todo em todo aberrante das caricaturas da Comédia e das diatribes com que lhe maculavam a memória seus inimigos políticos, ainda e sempre lembrados das humilhações por que passaram naqueles exames públicos da Praça do Mercado; e até mesmo das inculpações descabidas dos pretensos discípulos, que se apresentavam como os únicos apóstolos autorizados a falar em nome de Sócrates. É muito certo: então, como hoje, confirma-se o ditado: Deus me livre dos meus amigos de inteligência curta, porque dos meus inimigos mais atilados eu saberei fugir.

Foi contra esse abuso de confiança dos primeiros discípulos de Sócrates que Platão se levantou, para mostrar aos atenienses, nos seus verdadeiros traços, o imortal reformador dos costumes e inovador da filosofia. Com esse ato piedoso de um moço inexperiente das lutas partidárias, surgia na literatura da Europa um novo gênero literário, o diálogo socrático propriamente dito, de equilíbrio inimitável, tanto no fundo como na forma, como nem antes nem depois de Platão ninguém mais o conseguiu. Com Aristóteles o diálogo deixa de ser socrático, adotando, daí em diante, essa nova orientação todos os seus imitadores. Tais escritos, a saber, os diálogos de Aristóteles e de outros, serviram de modelo em Roma, a partir de Cícero e, por intermédio deste, na Europa nascente, sem que diminuísse sua influência durante o Renascimento, nem mesmo depois de redescobertos e estudados os escritos de Platão.

Nesse particular, compreende-se que depois da morte de Platão houvesse sido posta de lado a figura de Sócrates, o que, aliás, ele já havia feito em **Leis**, seu último trabalho. Conservar Sócrates por mais tempo como dirigente dos debates, equivalia a restringir demais o campo dos novos

pensadores, como que forçados a parar no tempo com suas criações, diante da barreira intransponível daquela data fatal, da condenação de Sócrates. E fora da Grécia, perguntamos, como se passariam as coisas, se tivesse de prevalecer esse critério, no ambiente romano de Cícero ou de Augusto, ou mesmo nas cortes ilustradas da Europa renascentista, bem como nas Academias mais chegadas ao nosso tempo, com o exemplo de tantos escritores de primeira grandeza, que também experimentaram suas forças no difícil gênero das Conversações imaginárias?

Mas, convém distinguir. Quando dizemos que Platão, sozinho, explorou em profundidade o gênero dos Diálogos socráticos, não nos referimos apenas ao fato de haver desaparecido Sócrates do cenário, mas também ao abandono, por parte de Aristóteles e seus acompanhantes, do método de Sócrates dialogar, de perguntas curtas, para levar o antagonista a concluir por conta própria e confirmar sua tese predileta, de que saber é recordar. Nisso consistia a maior vitória de Sócrates; fazendo praça de sua ignorância em todos os assuntos, levava os indoutos a conclusões surpreendentes, como no caso bem conhecido do escravo de Menão, que, sem nada conhecer de geometria, nem mesmo o nome de semelhante disciplina, resolveu com facilidade o denominado teorema de Pitágoras. Como Fenarete, sua mãe, Sócrates se considerava estéril; no primeiro caso, pela própria idade. Assim, também, Sócrates sabia partejar idéias e trazer para a luz do dia produtos vivos da inteligência, tal como Fenarete fazia com as mulheres.

Esse método de perguntas e respostas concisas é que foi abandonado por Aristóteles, passando, então, o diretor dos debates — de regra, o próprio autor da peça — a apresentar numa exposição corrida suas próprias idéias. A forma dialogada servia apenas de moldura para tais dissertações, mais ou menos como nos últimos trabalhos de Platão, **Timeu** e **Leis**, em que, com freqüência, o diálogo descamba para o monólogo, por falar o tempo todo a personagem principal. Todavia, nada disso quer dizer que, às luzes da Estilística, o gênero dos Diálogos se ressentisse depois da morte de Platão. Dentro das novas exigências da forma, cada escritor dispunha de um vasto campo para afirmar-se como pensador original e desenvolver com a clareza indispensável o tema de suas preleções. Em Roma, dentro de pouco, esse gênero literário alcançaria novamente a perfeição na pena mágica de Cícero. Por tudo isso, se considerarmos apenas o que se salvou da literatura grega nos séculos conturbados que antecederam à denominada Idade Média, podemos afirmar que Platão não foi apenas o criador do Diálogo socrático, mas também o seu mais notável cultivador na Antiguidade. Explorou o assunto — o ensino de Sócrates — em todas as suas possibilidades, nada havendo deixado para os seus sucessores imediatos.

V

Aceitas essas premissas, podemos iniciar o estudo dos Diálogos da primeira fase de Platão. É fora de dúvida, que nesse tempo Platão se considerava um simples discípulo ou continuador dos ensinamentos de Sócrates; quando muito, seria dotado de maior boa-vontade do que seus correligionários ou concorrentes naquela competição piedosa. Mas, em verdade, não se tratava de reproudzir, simplesmente, as conversações de Sócrates, tão características, nos recontros de todos os dias com seus concidadãos. Qual daqueles moços anotara em seus cadernos de classe, — onde "classe", para designar local de estudo, teria de abranger a Praça do Mercado, senão mesmo todos os logradoiros públicos de Atenas — os casos engraçados ou as expressões repassadas de ironia, para redigir, posteriormente, em linguagem mais cuidada, a fala de Sócrates, principalmente quando ele dialogava com a gente simples da cidade? A realidade era outra. Nunca ninguém cuidou de "tomar notas" enquanto era tempo, nem nunca existiram apontamentos desse tipo. Os escritos agora entregues à publicidade como supostas reproduções das conversas de Sócrates, não passavam de improvisos mais ou menos felizes daqueles encontros informais, e as Memorabília ou recordações de Sócrates, simples coletâneas de anedotas e de episódios desconexos, transmitidos de uma pessoa para outra, com as inevitáveis deturpações desses escritos.

É isso. Foi oral, no começo, a literatura que se formou em torno da figura de Sócrates, merecendo confiança muito relativa os fatos apresentados como autênticos por um que outro dos chamados discípulos imediatos ou seguidores do Filósofo. O próprio testemunho de Aristóteles só pode ser aceito **cum grano salis,** pois já eram decorridos trinta anos da condenação de Sócrates, quando ele chegou a Atenas, muito jovem, para matricular-se na Academia. Não é de acreditar-se que desde o começo e ao tomar conhecimento das referências contraditórias sobre a vida e a obra de Sócrates, assim como sobre o rumoroso processo da sua condenação, Aristóteles se esforçasse para documentar-se junto dos mais antigos moradores de Atenas, a fim de expungir o retrato de Sócrates dos traços deformantes da maledicência muito própria de todo conglomerado humano. Além do mais, não nos esqueçamos de que no século III os engenhos mais fecundos na invenção de anedotas depreciativas da memória de Sócrates, saíram precisamente do Liceu, sinal certo de que a reverência à lembrança do grande morto não contituía a tônica das preleções do Estagirita.

Em falta absoluta de escritos da mão de Sócrates, ou de documentos do processo de sua condenação — atas, registro do Tribunal, etc. — todas as referências sobre a sua pessoa ou sua doutrina terão de ser interpretadas de acor-

do com a credibilidade maior ou menor de testemunhos indiretos, para deduzirmos de todos eles o retrato falado em pós do qual se afanam nos dois milênios decorridos os amigos da sabedoria.
credibilidade maior ou menor de testemunhos indiretos, para deduzirmos de todos eles o retrato falado em pós do qual se afanam nos dois milênios decorridos os amigos da sabedoria.

O que semelhante confronto nos ensina é que, dentre os depoimentos do célebre processo, o de Platão é o único de confiança, ou, digamos, o único verdadeiro, por ser fruto de uma dedicação sem par na história das idéias construtivas do pensamento europeu. Somente um poeta-filósofo, isto é, um sábio mimado pelas Musas e dotado de imaginação criadora, poderia conseguir o milagre de trabalhar a vida inteira para expor num todo orgânico o pensamento de Sócrates, tal como ele próprio o manifestara em vida, com as retificações inevitáveis da maneira de ver do seu intérprete dedicado.. Muitos comentadores já estudaram esse aspecto da questão; porém Rivaud (**Histoire de la Philosophie**, I, 148) deu forma elegante ao pensamento: "Le Socrate platonicien est une oeuvre d'art, plus vraie que la verité accessible aux yeux du vulgaire, et où quelque infidelité apparente est signe d'une plus entière et plus profonde fidelité."

Para melhor compreendermos essa simbiose filosófica, comecemos do começo, a fim de vermos de onde partia Sócrates, depois de convencido da sua missão divina, para espicaçar os atenienses e levá-los a fazer um exame de consciência, antes de empreenderem a difícil tarefa de administrar a coisa pública. Repito: sempre fala pela boca de Sócrates o redator dos Diálogos; o pensamento é de Sócrates; a forma definitiva, de Platão. Nunca será demais insistirmos nesse ponto.

De modo geral, o problema consiste em sabermos surpreender o pensamento de duas mentes aparentadas, que se aliaram na missão de transformar em homens de verdade o animal político que desde o incêndio de Tróia se multiplicara por maneira assustadora sobre a face da Terra, com perda parcial de suas qualidades biológicas, pelo fato de se tornarem civilizados.

Como veremos no decurso desta apresentação, a filosofia de Sócrates — essa é a designação mais apropriada para o que intentamos desenvolver — é essencialmente moral, não especulativa, no sentido das elucubrações teóricas dos físicos da Jônia, para penetrarem no mistério da origem e constituição do mundo, ou para formularem uma interpretação racional dos mitos primitivos da comunidade helênica; é essencialmente prática, educativa. A partir desse ponto é que Platão revela pasmosa identidade com a visão configuradora de Sócrates, ou sua maneira de filosofar. As teses fundamentais que ele põe na boca de "Sócrates", nesses Diálogos da primeira fase serão amplamente

desenvolvidos pela mesma figura representativa nas grandes obras da maturidade, **República, Político**, e até mais longe, **Timeu** e **Críticas**, em que os atenienses nos são apresentados como protótipos do homem grego e salvadores da cultura do Mediterrâneo.

Ora, o que o estudo imparcial desses Diálogos nos revela, digo, os escritos da maturidade e da velhice, é que em todos eles há muito mais de Platão do que de Sócrates, por ser inevitável que com o correr dos anos, quanto mais se aplicasse Platão na meditação desses problemas, mais clara se delinearia a sua visão do mundo e dos problemas da educação do homem em particular. E contudo, Platão não cessou de omitir-se em tudo o que escreveu — salvas as exceções apontadas — sem deixar, até o fim da vida, de atribuir a Sócrates a originalidade de suas idéias. Dentro de pouco veremos como lhe assistia esse direito, quando estudarmos a identidade de sua visão das coisas com a maneira de Sócrates contemplar o mundo, e o modo peculiar de analisarem ambos os dados imediatos da consciência. São duas pessoas a trabalhar na elaboração de uma única visão global das coisas, original e proprissima.

Daí, justificar-se a omissão do seu nome em todos aqueles escritos, e a atribuir Platão exclusivamente a Sócrates o merecimento de suas criações originais, por ser mais do que natural, de necessidade forçosa, que tudo o que o "Sócrates" dos Diálogos afirma nas obras amadurecidas de Platão, seu intérprete juramentado, seria dito na ocasião oportuna pelo indivíduo Sócrates em pessoa, se lhe fosse dado alcançar em longevidade o próprio Górgias — falecido com 107 anos, não é isso mesmo? — e se nos decênios sobreexcedentes ao célebre Processo, se aplicasse no estudo dos seus problemas prediletos: a transcendência da idéia do Bem, já esboçada em **Líside**; a impossibilidade de definirmos teoricamente a consciência naquelas tentativas do **Cármides**; a posição privilegiada da Coragem dentro da sistemática das "Virtudes", como no **Laquete** e no **Protágoras**; além da formulação paradoxal da proposição tão do gosto de Sócrates, de que Ninguém pratica voluntariamente o mal, defendida desde a Apologia, e com veemência inexcedível no **Górgias**, ou seja, na fase de independência intelectual de Platão, iniciada com a fundação da Academia.

Em resumo: com referência ao conteúdo, será tão justificado referirmo-nos ao pensamento original de Platão, como atribuí-los englobadamente a Sócrates, a tal ponto se identificam os dois pensadores na exposição de suas idéias. É um caso único na história, repito, trabalharem harmonicamente duas cabeças na formulação conceptual de uma visão do mundo, a um só tempo clara e penetrante, sem divergências de perspectivas capazes de toldar a limpidez da imagem.

Mas, não nos esqueçamos de falar das "Idéias" propriamente ditas, a

mais original e fecunda das criações dos dois Filósofos, no domínio da própria filosofia. Neste capítulo das identidades, em que insistimos na semelhança doutrinária entre Sócrates e Platão, é um exemplo altamente instrutivo, que não poderia deixar de ser considerado.

VI

É isso. Até mesmo as "Idéias" de Platão, aquilo a que chamamos a "Doutrina das idéias", provêm em linha reta das "Definições" de Sócrates, que constituem o ponto alto dos seus ensinamentos, no dizer de Aristóteles. De regra, não nos admiramos quando vemos Sócrates em **Cármides** ou no **Eutífrone** insistir com os meninos para levá-los a definir cada vez melhor a "Virtude" procurada: Que é a Sofronise, em si e por si mesma? Que é a Piedade, nos Diálogos da primeira fase, em que nos defrontamos com o Ateniense tão falado lá fora, quando os seus discursos ainda poderiam ser captados por algum estenógrafo talentoso. Da mesma forma, não deveríamos espantar-nos tempos depois, quando esse mesmo filósofo terra-a-terra, essencialmente prático, se alça nos vôos metafísicos da **República**, e melhor ainda: do **Fedro** e do **Banquete**, em conversa animada com Diotima, na contemplação desinteressada das idéias do Bem e da Virtude, do Belo em si e por si mesmo, despojadas dos últimos resquícios do nosso mundo grosseiro, dos sentidos.

O ponto está, em nos colocarmos na posição mais favorável para abrangermos de um só lance d'olhos o belo panorama do pensamento de Platão e de Sócrates, pensadores de tão diversificada procedência, mas dotados de idêntica visão das coisas e dos problemas humanos em universal. Platão tinha perfeito conhecimento desse fato; por isso mesmo, jamais atribuiu a si próprio a autoria, não direi: dos seus escritos, mas dos próprios pensamentos. Até mesmo em **Leis,** em que Sócrates não aparece, Platão se faz representar por Um estrangeiro de Atenas, a tal ponto se habituara a interpretar suas visões como legítimos achados de terceiros.

Parece fácil colocarmo-nos nessa posição privilegiada, para apanharmos não apenas a gênese da revolução operada por Sócrates na história da Filosofia, como também o pensamento de Platão, em meio século de intensa atividade. No pequeno diálogo **Critão,** recusa-se Sócrates a aceitar o plano bem estudado do seu amigo de infância, no sentido de comprar os guardas da prisão e burlar os Juízes que o condenaram à morte:

"Meu caro Critão, tua dedicação é inestimável, no caso de afinar com o dever; não sendo assim, quanto mais extremada, mais condenável terá de ser. De início, o que devemos considerar é se podemos ou não agir dessa maneira. Porque **sempre tive por norma nas minhas deliberações, não agora**

somente, deixar-me convencer apenas do princípio que ao exame se me afigure o melhor" (Critão 46 b).

Neste singelo enunciado, verdadeiro programa de trabalho, temos todo o Sócrates em sua longa vida de doutrinador e toda a filosofia de Platão: sempre e em qualquer circunstância, deixar-se convencer do princípio que ao exame rigoroso da consciência se lhe afigurasse o melhor. Mas, é tão grande a capacidade configuradora de Platão, como criador de caracteres e de pensamentos originais nos seus **Diálogos**, que o comum dos leitores não percebe a escamoteação que ele perpetra a cada instante, e aceita como genuinamente socrática a formulação de certos conceitos. De fato, o diálogo **Critão** não deve ser tratado em pé de igualdade com a **Apologia**, como sendo o relato, ainda mesmo que bastante idealizado, de um acontecimento histórico: a visita do velho Critão ao seu amigo de infância, de manhãzinha, um dia antes da execução de Sócrates. A **Apologia**, sim, é documento histórico, muito embora entre com boa parte na sua redação a imaginação do Poeta. No outro, de ponta a ponta o diálogo é criação livre do autor, simples adendo à segunda edição da Apologia, considerada agora como obra literária, com o fito de retocar alguns senões que escaparam na primitiva redação daquela obra.

Em tudo isso, o mais interessante é que, para o estudioso do nosso tempo não importa esmiuçar a questão da autoria de tais ensinamentos, a tal ponto irá ser-nos útil aquele enunciado, como fio condutor no estudo do pensamento de Sócrates e de Platão. Conquanto Sócrates não fosse dado a essas conversões introspectivas — "O pensamento não ajuda a pensar", na feliz formulação de Goethe — em diferentes ocasiões poderia ter alcançado a visão clara do caminho ou método a seguir, quando em diálogos animados expunha a sua maneira de pensar, senão mesmo o melhor modo de viver a sua filosofia. Para ouvir Sócrates discretear dessa maneira, Platão não precisaria esperar pela penúltima visita de Critão ao cárcere erigido ali mesmo, ao pé do Tribunal. Ao emprestar agora a Sócrates esse mesmo pensamento, nada mais fazia do que lembrar-se dos inúmeros recontros que tivera com ele e da maneira habitual por que Sócrates iniciava suas demonstrações. Realmente, para Sócrates, tanto como para Platão, não havia setor do conhecimento que não pudesse ser submetido a uma análise cuidadosa, para rejeitar as partes fracas e reservar-se a melhor, o que pressupõe um estado de alerta permanente da Consciência. Daí, a observação de Hegel, na sua **História da Filosofia** (vol. II, pág. 75), quando estuda a importância de Sócrates na história do pensamento da Europa, com desviá-lo da contemplação dos astros para a consideração exclusiva dos problemas do homem.

"Sócrates não despertou a consciência com dizer cimplesmente: O homem é a medida de todas as coisas; porém: o homem, **como ser pensante,** é

a medida de todas as coisas." Se se tivesse atido apenas à primeira parte dessa definição, não passaria de um repetidor canhestro da frase de Protágoras, que ele próprio, por intermédio de Platão, se incumbiria de desmontar no Diálogo do mesmo nome. Conforme vemos da retificação de Hegel, desmoralizou a Sofística superficial do seu tempo, para alcançar as camadas mais profundas e verdadeiramente criadoras do homem, como ser pensante. De fato, com o pensamento adquire o homem um instrumento de trabalho que o coloca acima de toda subjetividade, a saber, o princípio normativo de só aceitar como válido o que passar no exame rigoroso do entendimento, que não é privativo deste ou daquele indivíduo, mas do homem em universal. (Aquele felicíssimo enunciado de Hegel pode ser posto em confronto com a fórmula não menos apropriada de Chamberlain (H. St.), para separarmos da concepção de Kant a de Schopenhauer, com respeito à idealidade de nossas representações: Kant não diz com Schopenhauer: o mundo é minha representação; porém: **meu mundo** é representação. A diferença é grande).

Dado o temperamento de Platão, contemplativo, a um tempo, e imaginoso, é fácil compreender como atuou sobre a sua pessoa essa revelação de Sócrates. Estava decidida a sua vocação. Que valor poderia ter para o filósofo em embrião as discórdias dos partidos políticos ou a luta pela escalada do Poder nas diferentes unidades da Hélade, tão rebeldes à disciplina? No acanhado campo das competições humanas não há nada comparável à liberdade sem barreiras do pensamento, nas suas viagens de descobrimento por essas regiões desconhecidas, e que, afinal, redundam em benefício da própria sociedade de que ele aparentemente se desligara. Nesse instante, Platão acordou para a Filosofia, o que o levou a destruir as primícias do seu estro, com a participação do deus do fogo, chamado adrede para reconfortá-lo naquele ato de renúncia:

vem até aqui, caro Hefesto, Platão necessita de ti.

Nenhum valor poderiam ter aquelas composições excessivamente "acadêmicas" antes da coisa, diante da possibilidade de dar forma perfeita a suas concepções, naquele esforço original de conhecer-se e de conhecer o mundo. Seguindo nas pegadas de Sócrates, Platão abriu para o pensamento um domínio até então inexplorado. É o que veremos com clareza crescente, a medida que avançarmos nestas considerações e no estudo dos escritos da maturidade.

Ante o espírito investigador de Platão, o mundo do pensamento se patenteava de súbito sob perspectiva nem sequer suspeitada por seus antecessores. Por isso tudo, Sócrates afirmava de si mesmo que nada conhecia, o que implicava a liberdade, a qualquer momento, de jogar tudo, de novo, no

cadinho das discussões filosóficas, para deter-se apenas diante da obrigação moral de só aproveitar o que se revelasse como o melhor e mais vantajoso à análise rigorosa da sua perquirição. A qualquer momento, era permitido recomeçar a prova, a partir de algum ponto menos firme, para nova reformulação dos conceitos admitidos como verdadeiros até aquela hora. A verdade última de semelhante programa de trabalho é que não há para os homens conhecimento definitivo, devendo ser considerada como ilusória qualquer afirmação dogmática nesse sentido.

Mas, o que estava em jogo naquelas disputas amiudadas não era a ignorância de Sócrates neste ou naquele ofício em que o seu interlocutor brilhava, mas a ilusão do saber, de que os atenienses padeciam, e que em prazo curto poderia levar à bancarrota a democracia, sempre que os muito dignos representantes do povo se metessem a legislar sobre assuntos estranhos à sua competência. Todavia, entre a sua ignorância filosófica e a dos pró-homens da República, havia uma diferença de monta, conforme ele próprio nos explica, depois de encerrar a conversa habitual com qualquer daqueles cidadãos: "Pode bem dar-se que nenhum de nós conheça nada belo nem bom; mas, este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo" (Apologia, 21 d).

É o que compreenderemos com maior clareza à medida em que avançarmos no nosso estudo. Quando nada, servirão as presentes considerações para datarmos a **Apologia** e defendermos a sua posição de escrito original — a estréia absoluta — de Platão naquela campanha para a reabilitação de Sócrates. Observemos de passagem que, segundo o critério estilístico de Campbell e Lutoslawski, de tão belos resultados para distribuir por grupos os Diálogos, a **Apologia** se inclui, sem a menor restrição, no grupo dos primeiros escritos, o que em si mesmo é um argumento ponderável. No momento, é o que mais nos interessa. Foi o primeiro em data, seguido, logo depois, do **Critão**, seu companheiro inseparável. A interdependência desses dois escritos é geralmente admitida por quantos se dedicam a tais estudos. Porém foi Grote — não na sua obra principal, mas na que dedicou particularmente a "Platão e seus companheiros", quem primeiro observou que o pequeno diálogo **Critão** constituía uma espécie de retificação da **Apologia**, por não haver neste último trabalho insistido na submissão total de Sócrates às leis de Atenas. A imagem do inconformado ainda perdurava na tradição, já agora reforçada pelos panfletos da incipiente literatura socrática. Urgia, pois, retocar o desenho, nos traços mais rebarbativos sob aquele aspecto, o que foi plenamente conseguido.

VII

As conversas de Sócrates com os mesteireiros que se reuniam nos logradouros públicos não se limitavam a considerações gerais sobre as respectivas profissões. É de supor, que todos eles fossem competentes no círculo acanhado de suas especialidades. Tais conversações ultrapassavam de muito o que até para os homens representativos de Atenas constituía o assunto predileto de suas discussões. Era preciso aprofundar-se em maiores considerações, para provar que, não apenas eles, artesãos conscienciosos em todos os ofícios — os **andrápodos,** isto é, homem de pés, mas sem sabeça, e olhados com desprezo pelos aristocratas — como também os mais lídimos representantes das classes dirigentes, não entendiam nada de nada do que dizia respeito aos negócios da República, que eles com tamanha inconsciência presumiam dirigir. Dessa presunção de saber é que Sócrates pretendia curá-los, para mostrar a ignorância dos supostos sábios em todos os assuntos, que até mesmo no círculo modesto dos seus interesses imediatos procediam às tontas e sem poderem explicar a razão-de-ser do que faziam.

Ora, tais debates eram realizados à vista dos circunstantes, mormente dos filhos-famílias sem obrigações de monta, que matavam o tempo naqueles torneios incruentos, folgando com os apuros em que se viam os interpelados, nos exames rigorosos a que estavam sendo submetidos, algum vereador ou deputado, verdadeiros oráculos nas suas arengas, sempre que discreteavam sobre temas da sua inteira. . . incompetência. Na vida particular, habilíssimos marceneiros, quando era preciso consertar as cadeiras do Tribunal; engenheiros náuticos de confiança, na falta de quem soubesse reparar o leme ou a coberta das embarcações avariadas; oleiros de toque delicado, na fase de acabamento do gargalo da jarra destinada como prêmio nos festivais em curso, e em cujo bojo um dos escribas da comunidade — e não seriam muitos — riscara com mão firme: Há de comigo ficar o melhor dançarino da festa. (Tal como lemos numa elegante jarra com a mais antiga inscrição que se conhece, um hexâmetro perfeito, em caracteres gregos, datada do século sétimo, e hoje conservada como peça arqueológica de valor incalculável).

Compreende-se, assim, a determinação de Sócrates de pôr à prova a incompetência dos atenienses, por haver chegado à conclusão de que a democracia só poderia salvar-se, se cada cidadão se limitasse a produzir no âmbito restrito de suas habilidades, sem se imiscuir em tudo o mais que escapasse da sua competência. Tanto para Sócrates como para Platão, essa dupla **amatia** era mais prejudicial para Atenas do que a perda da guerra do Peloponeso. De uma derrota naquelas condições, a Cidade poderia restabelecer-se. Porém, implantar a ignorância no lugar do saber, equivalia a

cultivar no próprio cerne da democracia uma doença insidiosa e crônica, que inutilizava, de princípio, qualquer tentativa de restauração.

Como dissemos acima, para surtir o efeito desejado, esse interrogatório só poderia ser individual e em público; se o doutrinador falasse para as multidões, ao terminar a sua arenga ninguém pediria a palavra para confessar-se derrotado no que concerne às suas mais caras convicções, desaparecendo aqueles beneméritos cidadãos no anonimato coletivo, e, com cada um deles, a vergonha de haver sido desmoralizado em público. Por isso mesmo, costumava Sócrates perguntar o que lhes parecia que fosse, na sua essência íntima, o Bem, o Justo, o Belo, a Coragem e as demais "virtudes" da alma, que eles todos citavam a cada instante, como se tais conceitos fossem do conhecimento de todo o mundo e moeda corrente no país. Essas "virtudes" constituem o assunto dos quatro Diálogos publicados logo depois da **Apologia** e do **Critão: Laquete, Cármides, Líside, Eutífrone,** respectivamente: sobre a Coragem, a Temperança, a Amizade e a Piedade. (E também o diálogo inédito "Transímaco", que bem mais tarde passaria a ser o primeiro livro da **República**, depois das indispensáveis alterações do intróito, para acomodar-se no plano mais ambicioso da nova obra, gigantesca no traçado e enciclopédica na elaboração. Durante muitos anos, ficou esquecido no fundo da gaveta, sem que o Autor se decidisse a lançá-lo no mercado de livros, para abrir caminho no mundo, por conta própria. Foi Ferdinand Dümmler quem a destacou do conjunto da **República,** para emprestar-lhe vida autônoma, de monografia independente, sobre a Justiça, em que Trasímaco representa a figura principal, Sósia ou dupla de Cálicles do **Górgias,** e que decerto se antecipou a este, como personagem predileta do seu próprio Criador, sem vir a ficar conhecido aqui fora pelos amigos da Sabedoria. Mas, salta aos olhos que, assim no plano como no acalorado dos debates, encaixa-se perfeitamente naquela série de monografias sobre as Virtudes. Todavia, nas referências a esse Diálogo precisamos citá-lo entre aspas, "Trasímaco", para não ser incluído, indevidamente, entre as obras editadas pelo autor, com vida independente e de que se tivessem esquecido de catalogar os primeiros editores das Obras Completas de Platão.)

A arquitetura desses Diálogos é muito simples e, por isso mesmo, difícil de ser analisada. No volume introdutório desta coleção o leitor irrequieto encontrará nos respectivos títulos informações suficientes para conhecer mais de perto tais escritos. O que não quer dizer que o esquema de todos seja o mesmo. O oposto disso é que é verdade. Em cada diálogo usa Platão uma tática diferente, adaptando sempre seu discurso ao grau de compreensão do interlocutor, ora brando e até mesmo carinhoso com o adolescente Cármides, ora sarcástico o tempo todo, e contundente, com o adivinho Eutífrone, que, por considerar-se conhecedor das coisas terrestres e

divinas e capaz de definir o que seja a Piedade, movia contra o seu próprio pai uma ação penal por crime de morte na pessoa de certo escravo da família, acusado, por sua vez, de crime idêntico.

Nesse capítulo das definições Sócrates começava sempre por uma pergunta geral: Que é a coragem em si mesma? ou a sofrosine, ou a amizade em si mesma e sem mistura? O curioso em tudo isso é que os interpelados, cada um de per si e sem o conhecimento dos outros casos de interrogatório parecido, respondiam com algum exemplo tirado da sua própria experiência: Acho que piedoso é o que eu faço neste momento, a saber: perseguir os criminosos, tanto de crime de morte como de roubo sacrílego, ou de qualquer outro ato do mesmo gênero, quer se trate de pai ou de mãe, ou de quem quer que seja; não persegui-lo, é ímpio. **Eutífrone,** 5 d–e–).

Quase nos mesmos termos define Laquete, general aposentado, o que seja Coragem: Isso, Sócrates, por Zeus, não é difícil de explicar. Como sabes, indivíduo de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face aos inimigos e a não fugir. (**Laquete,** 190 e). Quando não for o caso, como ao definir Virtude, de jogar sobre a mesa o interpelado um enxame da coisa perguntada, todas elas diferentes entre si, e todas bem caracterizadas: São muitas e variadas, pois temos a virtude do homem e a virtude da mulher, como também a virtude dos velhos e das crianças, **ad libitum.**

Ora, se considerarmos que também para Aristóteles a virtude do homem se distingue da virtude da mulher, teremos de concluir que com todo o seu enciclopedismo ele se revelava a cada instante incapaz de acompanhar Platão nos vôos metafísicos, justamente no vasto campo descoberto por ele próprio, e que trata dos problemas considerados depois do estudo da Física: metà tà **physiká,** de tão feliz enunciado.

Deste começo partia Sócrates para esquadrinhar a vida dos seus compatriotas, pondo a nu as suas mazelas e obrigando-os às mais surpreendentes confissões, com o que lucravam fora da conta os bem intencionados, na razão direta da encabulação dos derrotados. É o que nos refere Nícias, em conversa com Laquete, admirado de que o seu amigo Lisímaco desconhecesse Sócrates, a ponto de ignorar esse traço característico da sua pessoa. Nícias não chegava a compreender como Lisímaco vivia tão afastado da vida da Cidade, absorvido nos seus negócios particulares, no campo e alhures, a ponto de desconhecer a figura mais interessante de Atenas, cuja fama ultrapassara de muito os muros da Cidade.

Nícias – Pelo que vejo, Lisímaco, o que conheces de Sócrates vem apenas do pai dele, sem que nunca tivesses com ele mesmo convivência muito estreita, tirante, possivelmente na sua meninice, quando o poderias ter visto em companhia do pai.

Lisímaco – Como assim, Nícias?

Nícias – Pois pareces ignorar que quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele, à maneira de mulheres que confabulam, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que modo vive e que vida levara no passado. Uma vez chegado a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo. Eu já estou acostumado com a maneira dele e sei que todos temos de passar por isso. (**Laquete**, 187 d — 188 a).

Insisto: **Laquete** é o primeiro escrito da série dos Diálogos socráticos, no sentido rigoroso da expressão. Daí, o cuidade de Platão – por saber que falava para um público mal informado – de apresentar a figura do Mestre tal como ele vivera nos últimos anos, em conversa amigável, de sol a sol, nos logradouros públicos e em pé de igualdade com os cidadãos mais conceituados de Atenas, como era o caso de Melésias e de Nícias, neste mesmo Diálogo. Melésias era filho de Tucídides, o político, não o historiador; e Nícias, de Aristides, cognominado o Justo, filhos de pais ilustres, porém politicamente inexpressivos. É que ambos foram criados ao deus-dará, como bois sem dono, no pasto e sem obrigação de prestar conta de seus atos aos familiares de maior respeito. Em nenhum outro Dialógo a apresentação de Sócrates é tão demorada, pois importava colocá-lo sob perspectiva favorável. Muito diferente era a caricatura de Sócrates que já despontava no horizonte da história, com os escritos de Antístenes e outros. Com muito acerto, o Professor Antônio Tovar, da Universidade de Salamanca, faz ressaltar esse contraste, conforme passamos a transcrever:

Parece que Platón, hombre rico, de buena familia, que, sin embargo, habia recibido un mensaje a través del descalzo Sócrates, quiere salvar a su maestro del peligro de que quedara en manos de Antístenes. El Sócrates de mercado y taller artesano ja debia haber salido a la publicidad; y contra esta figura, en la que se anunciaba el cinismo, el eupátrida Platón iniciaba el intento de rescatarlo, ou uma lucha que es algo más que de temperamientos literarios, y es en cierto modo de clases frente al "bastardo" Antístenes, excluído de la ciudadanía por ser hijo de una extranjera. ("Un Libro sobre Platón." Colección Austral. p. 37 – Espasa-Calpe. Madrid. 1956).

A aceitarmos, pois, como verdadeira a data do falecimento de Antístenes, em 399, trinta dias depois do julgamento de Sócrates, teremos de concordar que a investida iniciada por Platão contra essa campanha deformadora não visava particularmente à pessoa de Antístenes, já falecido, mas apenas à influência nefasta dos seus escritos sobre as novas gerações, de regra facilmente sugestionáveis. Mas, no que diz respeito ao retrato físico de Sócrates, não procurou Platão atenuar os traços quase caricaturais da sua figura, alvo preferencial dos palhaços da ribalta, com o intuito de

desmoralizar a sua pregação. Dentro dessa norma, Platão se conservou a vida inteira, tanto nos escritos iniciais como nos da idade madura, parecendo mesmo que se comprazia na contemplação da feiúra daquele tipo singular, de todo em todo aberrante do ideal do homem grego: lábios grossos, nariz achatado, olhar oblíquo de touro espicaçado; e resistência à fadiga, demonstrada de sobejo nas campanhas militares de que participara ("tipo muscular", por conseguinte, nada "cerebral", se quiséssemos enquadrá-lo numa tipologia médica dos nossos dias). E mais: a capacidade de concentrar-se, de pé, sem sair do lugar, horas inteiras, ou melhor, até de manhãzinha, na solução de algum problema intercorrente, e, sobretudo, o costume de beber fora da conta nas festividades em curso, em apostas com os mais resistentes boêmios do seu tempo: o belo Alcibíades, o cômico Aristófanes e outros pândegos do mesmo estilo: tudo isso e muita coisa mais podemos aceitar sem nenhum escrúpulo, por nos virem de Platão, se considerarmos que este escrevia originariamente para o público de Atenas, que sem dificuldade apontaria alguma discrepância naquelas referências, tirante os alindamentos inevitáveis em qualquer obra literária. O mesmo não se poderá dizer de Xenofonte, que falava para os espartanos ou seus simpatizantes, pouco interessado em restabelecer a verdade histórica sobre o julgamento de Sócrates ou do que se comentasse por toda a Hélade com respeito ao seu demônio familiar. Qualquer referência desse tipo, quê poderia sugerir à imaginação daqueles soldados profissionais sempre na ativa e permanentemente preocupados com os problemas da tática de campanha? Para afagar-lhes o amor próprio, bastavam-lhe os benesses alcançadas com a fama de criadores do "estilo lacônico", o qual, além de justificar o seu mutismo habitual na presença de estrangeiros, dispensava-os de medir-se nos torneios oratórios com os demais helenos, nos festivais religiosos ou literários, de suma importância para o prestígio da pólis, no vasto círculo de influência da língua grega, a despeito das rivalidades políticas entre aquelas etnias aparentadas. Além do mais, nos encontros obrigatórios com os embaixadores das cidades derrotadas, eram dispensáveis os floreios de retórica, para impor aos vencidos a vontade de Esparta.

VIII

Mas, não nos afastemos do nosso tema: o retrato de Sócrates-Platão e a sua maneira deles, peculiar, de contemplar o mundo. Há pouco, referimo-nos de passagem ao "demônio socrático", sem descermos a particularidades para sua melhor apreciação. Será esse o único traço especificamente socrático que Platão não reivindica para si próprio, ou para sua visão peculiar, a sua maneira de contemplar o mundo, e a respeito do qual sempre se mostrou reticente.

Pelo menos, nas suas explanações jamais se valeu de tal recurso, depois de esgotar, em cada caso, o arsenal de argumentos do entendimento discursivo na defesa das teses em debate. Nessas ocasiões, refugiava-se no Mito, com ampla abertura para o transcendente, sempre que no domínio do Logos sentia o solo pouco firme. Evidentemente, não podemos exigir de tais divagações mais do que sugestões satisfatórias, sem esperarmos completa adequação entre o que se passa no mundo da matéria de que também fazemos parte, como um corpo entre muitos – de três dimensões, pela antiga geometria – e o destino poetizado das almas, depois de libertadas, com tão diferentes vicissitudes, no milênio de sua peregrinação, até retornarem à vida e recomeçarem o ciclo, tal como já tem acontecido um número infinito de vezes nos eões sem conta do passado indevassável. Era o que ele denominava "uma palavra divina", a que recorria, conforme disse, quando chegava ao fim dos seus argumentos de combate. Símias, no **Fedão** pinta-nos bem essa mudança de nível, ao declarar que quando não dispomos da ajuda das divindades para conduzir-nos na travessia do conhecimento, precisamos arriscar-nos na jangada menos segura de nossas próprias convicções.

"Neste passo, vemo-nos diante do dilema: aprender e descobrir o de que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e a mais difícil de contestar, e nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na hipótese de não conseguirmos isso mesmo com maior facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina" (**Fedão** 85 d).

A imagem é das mais ricas, muito própria de um pensador dotado de visão criadora, permanentemente voltada para o mundo de fora. Mas, no caso do que se convencionou chamar "o demônio de Sócrates" – expressão que Platão sempre evitou, referindo-se sempre "ao sinal demoníaco" – a divindade nunca lhe apontava o caminho a seguir em determinadas conjunturas; apenas desaconselhava-o de levar adiante o seu intento, nestas ou naquelas circunstâncias; porém, ao que parece, sem manifestar-se por meio da palavra: Sócrates perdia a fala no mais aceso do discurso, ou se sentia perturbado de algum modo, sinal certo, para bom entendedor, de que o seu gênio tutelar não aprovava nem um pouco o que ele tencionava dizer naquele momento. E a prova mais segura de que em toda a **Apologia** ele se conduzia como fora de esperar de um homem de bem, temo-la no fato de não se lhe ter manifestado esse ser estranho em momento nenhum, desde que ele saíra de casa para dirigir-se ao Tribunal. Em suas próprias palavras:

"Com efeito, senhores Juízes, passa-se comigo algo maravilhoso. Durante toda a minha vida, o sinal costumeiro de meu demônio familiar não deixou de manifestar-se, muitas vezes, para opor-se-me, até mesmo nas menores coisas, sempre que eu me encontrava na iminência de proceder com

desacerto. Agora, como vistes, aconteceu isto comigo, que, para muita gente, poderia ser considerado o maior dos males, como, de fato, já tem sido. No entanto, o sinal da divindade não me advertiu nem quando eu saí hoje de casa, pela manhã, nem quando me dirigia para estre tribunal, nem em qualquer altura de minha defesa, ao preparar-me para dizer alguma coisa, apesar de em muitas outras ocasiões me ter ele cortado o fio do discurso. Hoje, pelo contrário, em toda a marcha do processo não se opôs a nenhum dos meus atos ou palavras. Como explicar semelhante fato?" (**Apologia** 40 ab).

É o que ele mesmo não nos explica, e muito menos o seu discípulo dedicado. Ambos não vão além de generalidades. Essa experiência personalíssima, de si mesma inexplicável, é de todo em todo estranha ao temperamento de Platão. Mas, também não nega; limita-se a reproduzir as referências de Sócrates, que terão de ser verdadeiras nesse ponto, e passa a tratar de outros tópicos, e até com certa sensação de alívio, por não ser obrigado a demorar-se em longas explanações. É mais um traço de Sócrates que não lhe era permitido discutir. Habituara-se a considerá-lo como um ser diferente do comum dos mortais.

Nesta altura, vale a pena fazermos uma digressão pelos domínios da crítica, alterando, de algum modo, a ordem dos problemas, para riscarmos, decididamente, da lista dos Diálogos indevidamente atribuídos a Platão o de nome **Teágenes**, em que "Sócrates", figura principal da peça, discorre com a maior desenvoltura acerca da "voz" interior, que se fazia "ouvir" nos momentos críticos, para desaconselhá-lo deste ou daquele empreendimento. Aqui temos o que procurávamos, e até mais do que esperávamos encontrar: referências muito claras sobre essa estranha ocorrência. Na portada do primeiro volume desta Coleção, não ficará descabido tocar, embora de passagem, na célebre questão dos Diálogos espúrios, para que o leitor inexperiente nesses assuntos tome conhecimento do valor e da extensão dos problemas que terá de enfrentar na tarefa que se impôs, de familiarizar-se com o pensamento de Platão. São apenas sugestões, para orientação dos menos entendidos na matéria. Mas, neste caso, como em tudo, a última palavra compete ao leitor, depois de voltar repetidas vezes a meditar no assunto, e quando já estiver em condições de pensar por conta própria. Também não negamos qque a tese favorável à aceitação desse Diálogo encontra defensores acalorados. Em questão de gosto, jamais poderá haver unanimidade de opiniões.

Retomando o fio da conversa, é fácil verificar que o diálogo **Teágenes** nos oferece material esplêndido, quase prova de certeza, para negarmos a sua autenticidade. É que a loquacidade do "Sócrates" da peça difere em toda a linha da parcimônia do falar do seu homônimo nas demais obras de Platão, sempre que entrava em cena o seu demônio familiar. Agora, é

o próprio Sócrates quem faz praça dos seus dotes de adivinho, quando enumera os casos típicos de desgraças ocorridas com quem se negara a acatar-lhe as advertências, para não levar adiante o projeto iniciado. São inúmeros. Em todos os casos, a "voz" se fazia ouvir, para aconselhar o amigo a desistir do intento. Deixemos, pois, falar o próprio Sócrates, para vermos até onde ele vai com suas previsões sinistas. O futuro se incumbiria de confirmar o mau sucesso de todos aqueles empreendimentos, ou fosse conspiração para assassinar algum tirano, vindo a morrer quem pretendia matar o usurpador, ou alguma expedição militar, da qual não regressaria vivo o promotor do movimento. Um exemplo, dentre muitos, para bem caracterizar o estilo do autor desconhecido desse Diálogo. Vejamos como terminou aquele caso interessante.

"Porém, na terceira vez, não querendo falar-me, saiu às escondidas, aproveitando-se de um momento em que eu estava distraído. Foi assim que ele se retirou, para lançar-se naquela aventura de que resultaria a sua morte. Eis por que ele disse ao irmão o que acabei de contar-vos, que marchava para a morte por me haver desobedecido. Podeis ouvir, também, dos que foram à Sicília, e são em grande número, o que eu disse a respeito da destruição do exército. No que se refere ao passado, é fácil conversar com quem estiver a par dos acontecimentos; porém é possível agora mesmo pôr o sinal à prova, para ver se merece fé. Na hora em que o formoso Samião partia para a guerra, manifestou-se-me o sinal. Todavia, a estas horas ele se encontra com Trasilo, a caminho de Éfeso e da Jônia. Tenho para mim, ou que ele perderá a vida ou que irá acontecer-lhe alguma desgraça, assim como estou seriamente preocupado com a sorte de todos os expedicionários (**Teágenes** 129 cd).

Neste outro exemplo, também quem fala é Sócrates, para contar-nos o que ouvira de Aristides filho de Lisímaco filho de Aristides, muito orgulhoso por dar mais uma amostra de quanto aproveitavam certas pessoas com a sua convivência, até mesmo sem nada conversarem com ele, pela simples ação do contacto, quando coincidia ficarem juntos no mesmo compartimento. Quem fala agora é o interlocutor de Sócrates; porém é deste a exposição do caso.

"O que vou contar-te, Sócrates, me falou, é algo incrível, pelos deuses, porém a pura verdade. Conforme sabes muito bem, contigo eu nunca aprendi nada. Todavia, sempre aproveitava alguma coisa na tua companhia, ainda mesmo que só estivéssemos na mesma casa, não no mesmo quarto; porém, é muito mais, é claro, se nos encontrássemos no mesmo compartimento, parecendo-me, ainda, que quando estávamos no mesmo quarto eu aprendia mais se olhava para o teu lado enquanto falavas, sendo enorme a diferença no caso de eu dirigir a vista para outro ponto. Mas aproveitava sobretudo, quando me sentava bem juntinho de ti, num contacto

mais íntimo. Ao passo que agora, acrescentou, toda aquela capacidade se derreteu" (130 de).

A história termina de maneira ridícula, apresentando Sócrates àquela candidato a uma vaga no seu internato ambulante da Praça do Mercado a curiosa alternativa: ou ficar com ele para aprender muito sem estudar nada, "se for do agrado da divindade", pela simples ação da sua presença — e melhor ainda, se ficassem bem juntinhos boa parte do dia — ou procurar um desses professores que se comprometem a transmitir aos seus alunos todos os conhecimentos do vasto campo do saber: Pródico de Céos, Górgias de Leontino, e Polo de Agrigento, e muitos e muitos outros, gente de tão grandes partes, que nas cidades em que se apresentam persuadem os moços mais ricos e de maior nobreza a abandonar a companhia de outros sábios e de procurar a deles. E mais: mediante o depósito de uma quantia avultada, e com agradecimentos de crescença.

Como vemos por este finzinho, o redator do diálogo **Teágenes,** marinheiro de primeira viagem na difícil arte de navegar sem bússola, também sabe compilar frases inteiras dos escritos autênticos de Platão. A transcrição foi longa, porém necessária. E, se depois deste exemplo, ainda se mostrasse vacilante o leitor de boa-fé, convidado para manifestar-se acerca da autenticidade desta comédia inofensiva, que lhe responderíamos? Sim, dar-lhe-íamos aquele conselho de Kant nos **Prolegómenos,** redigidos precisamente para facilitar a compreensão da sua obra maior, **A Crítica da Razão Pura,** e no pressuposto de que também viessem a ser classificados como de leitura difícil: Considerasse que não há necessidade de tanta gente estudar Filosofia.

IX

Mais interessante será passarmos a tratar de outro tema — e será o último nesta apresentação dos Diálogos — com relação ao intricado problema do chamado Ensino esotérico de Platão, ou da doutrina por ele professada intramuros, e a respeito do que nada deixou transpirar nas suas obras conhecidas — é o que dizem — nem nos cursos oficiais da Academia, mas de que teria falado em círculos limitados de iniciados, entre os quais se destacava Aristóteles, o único, aliás, desses ouvintes que pôde ser oficialmente identificado no tribunal da História.

Por isso mesmo, importa consignar desde logo esse dado de grande valor para o julgamento final: Exatamente: o caso começa com Aristóteles, ou melhor, com a notícia circunstanciada do seu discípulo predileto, Aristóxeno de Tarento, que sofreu a maior decepção com o falecimento do Estagirita, por não haver sido designado no testamento do Filósofo para suceder-lhe na

direção do Liceu. Em vez do seu nome, surgiu o de Teofrasto daquele documento prenhe de esperanças. Como reflexo dessa mágoa, atribui-se a Aristóxeno grande parte do anedotário maledicente acerca de Sócrates e de seus discípulos mais conhecidos. É sabido que o Liceu foi sempre foco de anedotas depreciativas da memória de Sócrates. Mas, a verdade é que, nesse estilo, não chegaram até nós escritos identificáveis como da autoria de Aristóxeno, pois o Tempo se incumbiu de apagar a volumosa obra desse aluno brilhante do Liceu. De seus numerosos escritos só se salvou a obra **Elementos de Harmonia**, em três Livros, e mais um pequeno Tratado sobre a Música. Era a sua especialidade. Aristóxeno foi principalmente teórico da Música e conceituado chefe da Escola do seu nome. Seus discípulos eram conhecidos como Musicistas de ouvido, para distingui-los dos Musicistas por cálculo, ou sejam, os que se mantinham fiéis à tradição de Pitágoras, baseada principalmente na correlação dos números. É desse autor a notícia adiante transcrita, do Livro segundo dos seus **Elementos,** em tradução tão fiel quanto possível.

"Aristóteles gostava de referir-se ao que se passara com os ouvintes de uma conferência de Platão a respeito do conceito do Bem. Todos se dirigiram ao local anunciado, na expectativa de que o conferencista iria tratar do que incluímos englobadamente entre os bens da vida humana, a saber: Riqueza, Saúde, Robustez e outros, e certos de que voltariam para casa enriquecidos de mais essa maravilhosa aquisição. Mas, ao verificarem que a palestra girara em torno de Conhecimento, Números, Geometria e Astrologia, e da proposição de que o conceito do "Limitado" (**Peras**) é um **bem**, então, ao que parece, tudo aquilo se lhes afigurou um grande paradoxo, passando alguns a referir-se à ocorrência com expressões de pouco caso, enquanto outros desciam mesmo a críticas mais severas."

Eis aí uma informação inestimável, que nos revela um aspecto desconhecido da vida de Platão e nos deixa em condições de reconstituir a sua maneira de ensinar — o método ou caminho original para a transmissão do saber — dentro e fora da Academia. Fora da Academia? É o que parece: conferências a convite de outras entidades culturais, e talvez mesmo cursos de férias num que outro círculo de estudiosos, sem contarmos as aulas particulares por ele ministradas a Dião e Dionísio segundo, naquela tentativa frustra de reformar os costumes de Siracusa, a cidade do luxo e da riqueza, e de instaurar quase nas portas de Cartago a República dos seus sonhos.

Flagrantes desse tipo, só a Comédia também seria capaz de proporcionar-nos, com a sua indefectível bisbilhotice para devassar a vida alheia e pôr a nu as fraquezas da sociedade, por tomar como alvo de suas indiretas as principais figuras daquele meio, nas suas mais variadas manifestações. Justamente nessa fonte colheu Diógenes Laércio uma

informação preciosa, por onde imaginamos a grande repercussão que teve em todos os círculos de Atenas a conferência a que se refere aquela transcrição, realizada fora da Academia, sobre a natureza do Bem. Como sinônimo de absurdo, completa confusão ou de palavrório sem sentido, suscitou por toda a parte os mais desencontrados comentários. Aliás, Aristóxeno foi comedido nas suas expressões. O mesmo se diga do poeta cômico Anfíside — e para isso é que Diógenes Laércio vai servir-nos — que não perdia oportunidade de dar umas cutucadas na glória de Platão, o qual, decerto, como apaixonado do Teatro, se destacava na platéia com o seu tipo de pensador introvertido, que pouca ou nenhuma atenção dava ao mundo dos pequenos nem às intrigas políticas da Cidade. Questão de simpatia, é claro; pois deviam ser amigos. A esse respeito, os leitores do tomo V desta série devem estar lembrados de como Platão desfilou diante de nós, com o rosto carrancudo, passo lento, a contemplar o mundo feio e triste, "tal qual um caracol", disse o poeta. Assim o via Anfíside naquela outra oportunidade. Desta vez, trata-se de uma referência de passagem, sobre o que se comentava por toda a parte acerca da natureza do Bem, verdadeiro papão para os meninos grandes, tolice das maiores, é de ver-se, que gente séria não pode tomar em consideração. Comenta o caso um escravo da comédia, em conversa com qualquer dos circunstantes. Principia: Tò d'agathon ti pot'estin; (**Diog. Laert.** III, 27):

> Perguntas-me o que seja essa Bondade
> de que ora todos falam? Disso, amigo,
> Compreendo menos ainda, se possível,
> que do Bem de Platão. Não digo nada.

Isso, apenas; mas é o suficiente para avaliarmos da repercussão dos comentários sobre a falada conferência. Como é sabido, as apreciações de Aristóteles a respeito do que se convencionou chamar a filosofia de Platão, não se harmonizam nos pontos essenciais com os dados fornecidos pelos Diálogos. Para explicar semelhante incongruência, recorrem os comentaristas à hipótese de que Aristóteles tinha em vista trabalhos inéditos de Platão, e discrepantes em toda a linha dos ensinamentos ministrados em classe ou publicados nos Diálogos. Ou melhor, o que destrinçaria de vez essa embrulhada: trata-se de um curso particular, não fixado no papel, para um número restrito de ouvintes, de que se teria ocupado Platão na conferência **peri t' agathou,** Sobre a natureza do Bem, cuja realidade nos é confirmada por outras fontes.

Daí, formarem-se dois partidos, cada qual mais intransigente nos seus pontos de vista. Para não sobrecarregar esta notícia com a relação de nomes sem maior interesse, quando despojados da documentação competente,

limitemo-nos a citar dois autores recentes que, de algum modo, vão à frente dos respectivos movimentos: o inglês H. Cherniss e o alemão H. J. Krämer, ambos representados com trabalhos originais, transcritos ou traduzidos na íntegra no volume CLXXXVI da série **Wege der Forschung** dedicado a essa questão, e sob o título: **Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons** (Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt, 1972). Os demais componentes desse substancioso volume, conquanto independentes entre si, engrossam as duas correntes mencionadas. No decurso da presente exposição ainda poderão ser aproveitadas as opiniões de estudiosos de procedência diversa.

Em resumo: a corrente tradicional, no que respeita à história do pensamento de Platão, que teve como ponto de partida os estudos de Schleiermacher, no começo do século passado, e a que se ligam os principais comentaristas daquele e deste século, empenha-se em estabelecer a cronologia dos Diálogos, como base para o estudo da doutrina. Essa orientação desconhece a hipótese de qualquer atividade paralela à seqüência natural dos Diálogos, com o aprofundamento paulatino e coerente das questões ali tratadas.

O principal trabalho de Cherniss é de 1945: **The Riddle of the Early Academy**, Berkekey e Los Angeles, reimpressa sem alterações em 1962, Nova Iorque. Segundo Cherniss, aquela notícia extemporânea resultaria de erro involuntário por parte de Aristóteles, enquanto os outros testemunhos se relacionariam com certa conferência de Platão, que nada tem de esotérica nem fora como tal interpretada pelos ouvintes ocasionais. Afinal, Platão, dado o seu prestígio de diretor da Academia, com tantos livros publicados, de ampla repercussão em todo o mundo culto, não podia furtar-se a convites dessa natureza, para tratar em locais diferentes de temas filosóficos, sobre o que, porventura, já se teriam manifestado, de passagem por Atenas, outros conferencistas.

Krämer, pelo contrário, defende com ardor a opinião de Hermann, Trendelemburg e Brandis, do século passado, e em nossos dias retomada por Stenzel e outros, dentre os quais se destaca o italiano M. Gentile, com o seu estudo de 1930: **La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristoteli** (Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa", vol. XXX), segundo a qual a verdadeira formulação do pensamento de Platão estaria na obra **Peri t'agathou,** cujo título abrangeria também certas questões tratadas nos Diálogos.

Mas, não alonguemos além do que fora razoável a exposição desses problemas. Não é possível descermos a particularidades. Bastará saber que já ficou revelada acima a palavrinha mágica em torno da qual gira a controvérsia, no título do trabalho do professor italiano M. Gentile: idéia-número, conquista da última fase do pensamento de Platão, ao que nos contam, na

sua reformulação do conceito da Idéia, e que mais parece parto da inteligência de Aristóteles do que da de Platão.

Achado o nome de Aristóteles, tornou-se fácil encontrar a solução procurada. Tudo não passou de erro de apreciação, ou melhor, de defeito inato da visão de Aristóteles, no que entende com a crítica do pensamento dos seus contemporâneos ou antecessores imediatos. A esse respeito, Schopenhauer no seu estudo: **Fragmenten zur Geschichte der Philosophie,** não usa meias palavras: "Sua Metafísica não passa, na grande maioria dos casos, de apreciações desencontradas (ein Hin-und Herreden) de opiniões de seus antecessores, que ele apresenta e refuta do seu ponto de vista, partindo quase sempre de frases arrancadas de suas conexões naturais e sem penetrar em absoluto no sentido mais profundo, à maneira de quem fechasse as janelas pelo lado de fora."

Não reconhecendo o primado da Ética no exercício da Filosofia, só considerava de valor permanente nos ensinamentos de Sócrates o princípio das definições e a aplicação do método indutivo. Para ele, a máxima favorita de Sócrates — em que Platão insiste desde a **Apologia**— de que ninguém pratica voluntariamente o mal, é um contra-senso dos maiores. A esse modo, como em todos os casos, ele se dispensava do trabalho de estudar a filosofia de Sócrates e de Platão, que, muito longe de ser uma construção no vazio, de sonhadores alheados do seu tempo, assentava em fundamentos sólidos da moral e dos costumes, para a formação do cidadão ideal, os guardas e demais dirigentes da República. Nessas conexões, os platonistas ingleses Burnet e Taylor, cujo voto vale por muitos, pois na Inglaterra a tradição platônica sempre se afirmou como uma constante ao longo da sua história, já observaram que onde quer que encontremos alguma referência de Platão aos pensadores da Grécia, é sempre muito mais pertinente e rica de ensinamentos do que as de Aristóteles, em todas as suas divagações nesse terreno.

Nesta altura dos acontecimentos, podemos chamar para depor mais duas autoridades: o Professor Enrico Berti, com o seu estudo **Una nuova Riconstruzione delle Dottrine non scritte di Platone** ("Giornale di Metafisica" XIX — 1964) e o alemão Konrad Gaiser, que se faz representar no volume mencionado da série **Wege der Forschung** por um dos seus trabalhos já publicados, sobre essa questão: **Platons Menon und die Akademie,** 1964. Aliás, o estudo do Professor Berti é mais uma recensão dos escritos de Gaiser do que propriamente trabalho original; mas, como todo estudo bem pensado constitui valiosa contribuição à tese em pauta. O propósito declarado de Gaiser é reconstituir o texto perdido da conferência de Platão, **Peri t'agathou,** com base nos Diálogos, nas Cartas, nas referências de Aristóteles e nos vestígios — "fragmentos", conforme se expressou — da tradição acadê-

mica, pela voz das gerações mais moças, pois até agora, o que sabíamos dessa palestra filosófica cifrava-se apenas no que depôs o Estagirita ao longo da sua obra. Isso dá o que pensar

Mas, em que pese ao valor dessas explanações, só aproveitaremos por enquanto o parelelo traçado com as **Cartas** de Platão, cuja autenticidade ainda é contestada por alguns retardatários; todavia, é um fato que o conhecimento dessas cartas se impôs desde o começo, pela importância histórica que lhes atribuímos. Mas, quanto à conferência Sobre a natureza do Bem, argumentam que a doutrina contestada independe da realidade histórica da sua exposição. O contrário disso é que é a verdade; às luzes da própria História é que importa admitirmos a existência da conferência, porque Aristóteles a todo instante a ela se reporta, tal como viria a dar-se pouco depois com os Neoplatônicos, que mais nela se firmam do que mesmo nos Diálogos.

Nesse particular, há perfeita analogia com o problema das Cartas atribuídas a Platão — fala o Professor Enrico Berti —; independente da sua autenticidade, impõe-se a leitura de tais documentos, máxime da Carta VII, indispensável para o exato conhecimento da filosofia de Platão. Mas, diferentemente das Cartas, a conferência Sobre a natureza do Bem não nos foi conservada nem na íntegra nem de maneira alguma, razão de sobra para nos empenharmos no restabelecimento do texto primitivo, numa tentativa duplamente vantajosa para os apaixonados desses assuntos (estaríamos, quase, a retificar: numa tentativa desesperada de reconstrução, da qual só poderia resultar algum castelo de areia, incapaz de resistir aos piparotes da garotada).

Mas, o paralelo não é perfeito. Com relação às Cartas, o que se punha em dúvida era a autenticidade daqueles documentos, cuja validez, no entanto, fora reconhecida desde o início pelos depositários do arquivo de Platão, até que, à força de se tornarem indispensáveis para o estudo de certa fase da história da Sicília, que, sem isso, ficaria desconhecida, senão mesmo inexistente, acabaram os alfarrabistas mais meticulosos deste século por admitir a sua legitimidade.

Admitir, é modo de dizer; tantas são as ressalvas introduzidas nos laudos apresentados, que mais insinuam a sua ilegitimidade do que propriamente a confirmação daqueles documentos. E tudo isso, para não arranharem nem de leve o grande prestígio dos especialistas na matéria, que já se haviam manifestado. A rigor, a dúvida é procedente; mas, o falsário que se meteu na vida do Filósofo pouco depois da sua morte, interessado em romancear um episódio insignificante da história recente da Sicília — que bem podia ser eliminado dos compêndios, sem que ninguém o percebesse — procedeu com tanta habilidade e se parecia tanto com Platão, na voz, no porte sobranceiro e até mesmo no traçado peculiaríssimo da letra — **caligrafia**, no mais rigoroso sentido do vocábulo — que sem o menor escrúpulo podemos

emprestar-lhe o mesmo nome do outro — e, por que não, também, o de Aristocles? — e admitir, ainda por cima, que esse sósia espirituoso houvesse dirigido durante quarenta anos de ininterrupta atividade... a Academia de Platão. Fica, pois, limpa de qualquer mácula a honra dos comentadores que, no presente século e no passado negaram a Platão a autoria daqueles documentos, com uma erudição das fontes — forçoso será admiti-lo, digna de melhor emprego.

X

Teria graça! Encher com uma obra de ficção o vazio histórico de uma conferência imaginária, só para livrar Aristóteles da pecha de jurar em falso a cada instante, e os Neoplatonistas dos séculos subseqüentes, de se enamorarem mais dos esgares desse fantasma do que das personagens dos Diálogos. Todavia, tal confronto peca pela base — nunca será excessivo insistirmos nesse ponto — porque as Cartas sempre existiram, e até mesmo em número excedente das treze espístolas canônicas. (No **Platão** da edição Teubner, de Hermann, o leitor curioso encontrará as epístolas impugnadas desde cedo, o que lhe permitirá emitir juízo próprio sobre essa questão interessante), ao passo que os dizeres da tão falada conferência desapareceram do espaço geométrico de Euclides sem deixar rastro identificável na memória dos homens, afora as interpretações tendenciosas dos sonolentos ouvintes da palestra, que talvez mesmo só houvessem pago para dormir durante a conferência.

Por último, ouçamos o parecer do Professor Hemann Gauss, da Universidade de Berna, escolhido com o maior cuidado para dizer-nos a derradeira palavra a respeito desta interessantíssima questão. Esse nome não é desconhecido dos leitores da nossa Platoniana; mais de uma vez aparece nos presentes comentários, e muitas deixou de aparecer, por ficar subentendida a sua presença na explicação de alguma passagem controversa, tudo de acordo, aliás, com o próprio desejo do citado Professor, com relação à missão educativa dos seus **Com entários Filosóficos** aos Diálogos de Platão, **em seis tomos (Berna, 1952 — 1961):** de que só cumpririam cabalmente sua função de guia para os neófitos nesses estudos, quando se tornassem desnecessários para a fruição completa da leitura dos Diálogos, no original, e depois de lhes haver proporcionado os ensinamentos que fora lícito esperar da sua destinação. Nessa altura dos Cursos, o Autor costuma repetir para os alunos presentes a frase de André Gide em seu livro **Nourritures terrestres:** "Nathanael , jette le livre!", para que daí em diante, dispense decididamente as muletas o **studiosus philosophiae,** muito ancho de estar em condições de ler

sozinho os Diálogos de Platão, em edições mais agradáveis à vista do que as que há dois ou três milênios dispunham os "acadêmicos" de verdade.

O professor Hermann Gauss simplificou por maneira muito interessante a tarefa de destrinçar esta meada, pois tal problema, como um segundo nó górdio, só permite soluções heróicas. Não percamos tempo, terá dito para os seus botões, com leituras desnecessárias. Por isso, sem derrubar prateleiras atulhadas de livros, o que seria muito fácil, destacou o Professor da Universidade de Berna um único representante dos novos críticos de Platão, como se a famosa questão das "Doutrinas secretas de Platão" – ágrapha dógmata – só tivesse sido tratada nestes próximos decênios por um único especialista, Paul Wilpert, o qual, em verdade, se tem dedicado a tais estudos, mas está longe de monopolizar para uso próprio todo o mérito da questão. Só para o volume antológico acima mencionado, da série **Wege der Forschung**, contribuiu com dois trabalhos, de 1941 e 1953, que o Professor Gauss não menciona, porque dispunha de outro escrito do autor, com elementos suficientes para o fim que tinha em vista. Daí, ter aplicado toda a sua argúcia na apreciação desse trabalho: **Dois escritos da mocidade de Aristóteles a respeito da Doutrina das Idéias de Platão** (Regensburgo 1949), cuja segunda metade é tomada com a restauração dos apontamentos de aula do próprio Aristóteles, no tempo em que ele se considerava seguidor incondicional dos ensinamentos do Mestre, e que contêm – conforme o próprio Wilpert o declara – a súmula fidedigna daquelas preleções. Com suas próprias palavras: "Neste ponto, a obra do Estagirita se nos revela como platonismo do melhor quilate, no caso de não tomarmos a expressão no sentido de adesão incondicional à doutrina exposta em classe, mas no do esforço consciente e responsável para a elaboração de tais problemas."

Evidentemente, só poderá ser recebido com aplausos tudo o que contribuir para iluminar os dois decênios tão pouco conhecidos, em que o moço Aristóteles – dos dezessete aos trinta e sete anos – se sentava aos pés do velho Platão, o ponto alto, sem a menor dúvida, do pensamento filosófico da Hélade. Só por uma faceta é criticável a exposição de Wilpert: esqueceu-se o autor, na sua reconstrução das notas de Aristóteles, de confrontar os diferentes aspectos da doutrina exposta naquele documento com o que já conhecíamos pelo texto dos Diálogos. Só depois de semelhante paralelo é que ficaria capacitado o leitor para concluir pela legitimidade da interpretação de Aristóteles, ou por sua rejeição.

De passagem, atente o leitor ingênuo numa palavrinha da referência feita acima, de raízes latinas e de tão familiar conotação, sempre que nos expressamos na nossa língua materna: Rekonstruktion. Por tal expressão, verificamos que não se trata do encontro casual de alguns inéditos do moço Aristóteles, os originais de seus apontamentos de classe, o que, em qualquer

circunstância, seria de valor incalculável, mas a tentativa, por parte de um comentador dos nossos dias, de **reconstruir** — conservemos a expressão original de Wilpert — o texto de certas aulas particulares de Platão, com base em referências de Aristóteles, exaradas nos seus trabalhos da maturidade e da velhice, do que ele, Aristóteles, se lembrasse de quanto ouvira trinta ou quarenta anos antes, quando da sua iniciação naqueles estudos. Como vêem os leitores, é uma redação por tabela tríplice, base fragílima para o desmonte do majestoso edifício das Idéias de Platão. Se bem considerarmos, ainda nos achamos no mesmo ponto em que deixamos há pouco o Professor Enrico Berti, na sua tentativa de restabelecer por qualquer preço o texto inexistente de algumas aulas de Platão, para que o prestígio de Aristóteles perante o tribunal da História não saísse diminuído.

Na apreciação sumária acima feita, das idéias de Wilpert, e da sua parcialidade a favor de Aristóteles, poderíamos ter economizado papel e tempo, se houvéssemos iniciado o nosso estudo com a menção do principal título do autor, nos domínios do Saber, ou seja, o de neo-escolástico, de formação tomista, o que o leva a atribuir a Aristóteles muito maior dose de merecimento do que estarão dispostos a conceder-lhe os platonistas de quatrocentos anos. Esse compromisso de origem já se trai na pequena citação de há pouco, em que Platão se vê rebaixado à posição de simples precursor de Aristóteles, este, sim, o ponto mais alto da filosofia antiga, que desafia impávido, no seu isolamento, qualquer confronto com os demais pensadores de que a História nos dá conta. De tal altura, para onde quer que nos viremos, teremos sempre de descer. É o que eles dizem.

E como justifica Wilpert essa idolatria fora de tempo? Uma pequena amostra do seu arrazoado servirá, para os que se iniciam nesses estudos, como exemplo típico do que não devemos fazer para nos aproximarmos de Platão. Como era preciso justificar a conhecida interpretação de Aristóteles na sua **Metafísica,** de que as Idéias, para o Platão da maturidade e da velhice — leia-se: do **Parmênides** e do **Filebo** — se transformara em ideia-número, de todo em todo ausente dos Diálogos da maturidade, em vez de aceitar a explicação mais simples, de que Aristóteles nunca chegou a compreender, nos seus fundamentos filosóficos, o que hoje denominamos "a teoria das Idéias de Platão", por ser diferente da de Platão a sua visão das coisas, ou a sua concepção do mundo, arma Wilpert o seguinte raciocínio, muito de acordo com os moldes e as preferências do Estagirita: É certo que o Platão da fase mediana, isto é, dos escritos da maturidade, os mais brilhantes de toda a sua produção, explicava pelas Idéias o mundo empírico de que temos conhecimento, com admitir que os objetos ocasionais do mundo dos fenômenos, isto é, do mundo tal como nos **aparece** (pháinomai), só adquirem existência relativa na medida em que participam das idéias, sempre iguais na

sua essência. Todavia, nos seus últimos trabalhos Platão submeteu a uma crítica rigorosa essa concepção rudimentar, para tirar todo o proveito possível de suas reflexões. Para o Pensador da última fase, a Idéia deixou de ser una em si mesma; por entrar em relação com outras Idéias, altera-se o conteúdo lógico de cada uma, passando todas elas a adquirir formas variáveis. Com suas próprias palavras: Considerada em si mesma, cada Idéia é una; mas, as Idéias nunca são tomadas em si mesmas; ao lado de cada uma há outras Idéias de igual categoria, que as determinam ou lhe são subordinadas, razão de todas elas se nos apresentarem como condicionadas. Em resumo: a Idéia, isoladamente considerada, deixa de ser unidade, por participar de outras idéias, o que a transforma num todo organizado (gegliedertes Ganzes), ou seja, uma Unidade sintética. Em resumo: a Idéia virou Número."

Como queríamos demonstrar; é a fórmula triunfal com que terminam suas arrumações silogísticas os aristotélicos de todos os tempos, para os quais a filosofia deixa de ser vida e visão global das coisas, trabalhadas pelo entendimento, para virar teoremas de lógica bem desdobrados no quadro-negro, com suas premissas arrumadinhas, que desembocam na solução procurada, ou melhor: conhecida de antemão e que só esperava a ocasião oportuna para ser apresentada.

Já vimos acima como Kant desanimou de ser claro para todos os leitores das suas obras da maturidade. Em igual conjuntura, e diante de tamanha incompreensão por parte até mesmo de leitores qualificados, somos tentados a repetir aquele trocadilho de Kant, mas restringindo desta vez a sua aplicação a uma única pessoa, a respeitável figura das comédias do nosso genial Gil Vicente, a que nos dirigiríamos por esta forma: A filosofia de Platão dispensa os bons serviços de Todo-o-mundo, porque não há necessidade de todo o mundo debruçar-se sobre esses problemas do conhecimento. No vasto campo da Sabedoria humana há ocupação para todos os paladares, dependendo apenas o acerto da escolha, em cada caso particular, de adquirir, de início, essa pessoa, plena consciência de suas limitações, para todos conseguirem, por esse meio, realizar trabalho perfeito, dentro de sua capacidade.

APOLOGIA DE SÓCRATES

St. I

P. 17 I — Qual tenha sido, Atenienses, a impressão que vos deixaram meus acusadores, não saberei dizê-lo. De minha parte, ouvindo-os, cheguei quase a esquecer-me de mim mesmo, tal foi o seu poder de persuasão. E contudo, por assim dizer, não empregaram uma só palavra verdadeira. Mas, em tão grande número de mentiras, uma, particularmente, me deixou estarrecido: que deveríeis ter cautela para eu não vos enganar, por
b ser muito hábil orador. O fato de não se envergonharem de receber imediato desmentido, quando lhes mostrasse que não sei absolutamente falar bem, é o que neles se me afigurou o cúmulo da impudência, a menos que chamem de orador eloqüente quem só diz a verdade. Se é isso o que querem significar, concordarei que também sou orador. Mas, quão diferente deles todos! De qualquer forma, como disse, não enunciaram uma só palavra, ou quase nenhuma, verdadeira. De mim, porém, ireis ouvir toda a verdade. Não, Atenienses, por Zeus,
c uma oração arrebicada como a deles, com palavras e torneios elegantes, porém de períodos simples e com as expressões que naturalmente me ocorrerem. Creio ser justo o que vou expor; nem deveis esperar de mim coisa diversa. Não me ficaria bem, senhores, na idade a que cheguei, apresentar-me perante vós como um adolescente que trouxesse o discurso preparado. Por isso mesmo, Atenienses, uma coisa vos peço e suplico instantemente: se me ouvirdes fazer a minha defesa com expressões iguais às que eu costumava empregar na ágora, nas bancas dos cambistas — onde, decerto, muitos
d de vós me ouviram discursar — ou mesmo alhures, nem reveleis admiração nem protesteis contra esse fato. O caso é que pela primeira vez compareço a um tribunal, com mais de setenta anos de idade. Sou, por conseguinte, estranho à linguagem aqui empregada. E, do mesmo modo que, se eu fosse estrangeiro, me desculparíeis por vos falar no meu dialeto e da maneira
18 a por que fora educado, peço-vos aceitar agora — parecendo-me justo o que postulo — minha maneira de

falar. Talvez seja pior; talvez melhor; quem sabe? Considerai apenas com a máxima atenção se é justo ou não o que eu disser. Cifra-se nisso o mérito do juiz; o do orador consiste apenas em dizer a verdade.

II — Será de justiça, Atenienses, responder em primeiro lugar às acusações mais antigas e caluniosas e b aos meus primeiros acusadores, para depois tratar das últimas e dos mais recentes. Sim, porque desde cedo eu tive junto de vós muitos acusadores, anos seguidos, que nunca diziam nada verdadeiro. Tenho mais medo deles do que de Ânito e seus comparsas, ainda que todos sejam perigosos. Porém muito mais perigosos, senhores, eram aqueles, porque vos falavam quando ainda éreis crianças e me acusavam sem base, levando-vos a acreditar na existência de um tal Sócrates, homem sábio que especulava as coisas do céu e investigava as de debaixo da terra e que conhecia o meio de deixar bons os argumentos ruins. Os autores de tais boatos, c Atenienses, são os meus mais temíveis acusadores. Quem os ouvia ficava certo de que as pessoas dadas a semelhantes lucubrações não acreditavam nos deuses. Além do mais, constituem legião os detratores que, anos a fio, lançaram contra mim suas invectivas, sem contar que vos falavam quando vos encontráveis em idade de acreditar em tudo, por ainda serdes crianças — alguns já seriam adolescentes — desfechando seus ataques na ausência do acusado, que nunca teve defensor. O mais absurdo é que ninguém os conhecia nem podia d nomeá-los, salvo a hipótese de entre eles haver certo fazedor de comédias. Mas os outros, tanto os que por inveja ou maldade vos procuravam persuadir, como os que, por convicção, chegavam a convencer alguém: com relação a esses, sinto-me inteiramente desarmado. Pois não me é possível obrigá-los a comparecer aqui nem refutá-los de algum modo, sendo de necessidade que em defesa própria me bata, por assim dizer, com sombras e passe a interrogá-las, sem haver quem me responda. Admiti, por conseguinte, como já disse, que são de duas espécies os meus acusadores: os que moveram contra e mim este processo, e os mais antigos, de que acabo de

falar, e convencei-vos de que a estes é que preciso responder primeiro, pois ouvistes suas acusações muito antes e maior número de vezes do que as dos mais recentes.

Pois que seja! Forçoso é defender-me, Atenienses, e

19. a tentar desfazer o falso conceito que há tanto tempo formastes a meu respeito; e tudo num prazo muito curto. Desejo ser bem sucedido, se advier disso algum proveito para vós e para mim, e, sobretudo, justificar-me plenamente. Sei, no entanto, que não é fácil conseguir esse desiderato, nem me iludo quanto à precariedade da situação em que me encontro. Será como for do agrado da divindade; a mim compete apenas obedecer à lei e defender-me.

III — Voltemos, assim, para o começo, e vejamos

b em que se funda a acusação de onde surgiu a calúnia a meu respeito, que levou Méleto a intentar contra mim este processo. Que assacam contra mim os meus caluniadores? Como num processo regular, precisarei apresentar-vos o teor da acusação: Sócrates erra por investigar indevidamente o que se passa em baixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir outros a fazerem a mesma coisa.

c Cifra-se mais ou menos nisso a acusação. Proposições desse jaez vós mesmos vistes na comédia de Aristófanes, em que é apresentado um indivíduo de nome Sócrates, que se gaba de andar pelo ar e enuncia um sem-número de tolices, de que eu não entendo nem muito nem pouco. Não me expresso desse modo com a intenção de apoucar essa espécie de conhecimento, caso haja algum sábio que o possua — Não vá lembrar-se, agora, Méleto de mover-me outro processo! — mas a verdade,

d Atenienses, é que nada tenho que ver com tudo isso. Apelo para o testemunho de quase todos vós, e vos concito a vos informardes reciprocamente e a contardes o que em tantas ocasiões me ouvistes enunciar. Entre vós há muitos capazes disso. Dizei, por conseguinte, se, em qualquer tempo, algum de vós me ouviu falar ou muito ou pouco acerca de semelhantes tópicos. Por esse exemplo podereis concluir que o mesmo se passa com tudo o mais que o povo diz a meu respeito.

"As Nuvens"

IV — Tudo isso carece de base, como se dá, também, com a afirmação, que por certo já vos chegou (e) aos ouvidos, de que eu procuro ensinar os outros e recebo dinheiro em pagamento, o que também não é verdade. Aliás, considero verdadeira maravilha ser alguém capaz de ensinar outras pessoas, como se dá com Górgias, o Leontino, e Pródico, de Céos, e também Hípias, de Élide. Todos eles, senhores, nas cidades a que chegam têm o dom de persuadir os moços, que, aliás, desfrutam do privilégio de gozar gratuitamente da companhia de qualquer de seus concidadãos, e os (20 a) convencem a abandonar estes e passar a freqüentá-los mediante pagamento, acrescido dos agradecimentos de que são merecedores. Sim, entre nós encontra-se presentemente um desses sábios, de Paros, de que tive notícias. Visitei casualmente um indivíduo que, sozinho, já gastou mais dinheiro com os sofistas do que todos os nossos concidadãos tomados em conjunto: Cálias, filho de Hipônico. A esse, como disse, interroguei. É pai de dois filhos. Cálias, lhe disse, se teus dois filhos fossem potros ou bezerros, saberíamos arranjar quem cuidasse (b) deles, mediante pagamento, para deixá-los perfeitos nas respectivas virtudes: evidentemente, algum tratador de cavalos ou lavrador. Mas, uma vez que são homens, a quem pretendes confiá-los? Quem possui o conhecimento da virtude peculiar ao homem e ao cidadão? Imagino que já refletiste a tal respeito, visto teres dois filhos. Há alguém nessas condições, lhe perguntei, ou não? — Sem dúvida, respondeu. — Quem é? voltei a perguntar; de onde veio e quanto cobra? — É Eveno, de Paros, respondeu; cobra cinco minas. — Então, comigo mesmo considerei Eveno um homem feliz, no caso, bem entendido, de possuir semelhante (c) arte e de ensiná-la por preço tão módico. Eu, também, se a conhecesse, faria alarde disso e me mostraria envaidecido; mas a verdade, Atenienses, é que não a conheço.

V — Talvez me objete algum dos circunstantes: Mas, afinal, Sócrates, qual é a tua ocupação? De onde se originaram as acusações que formulam contra ti? Alegas

que nada fazes de mal; porém é evidente que não falariam de ti nem terias a fama que alcançaste, se nada d tivesses feito diferente dos demais. Conta-nos o que se passa, a fim de não formarmos juízo falso a teu respeito.

Acho muito justa a objeção, e vou tentar mostrar-vos o que deu motivo a essa notoriedade e às calúnias levantadas contra mim. Ouvi-me. É possível que alguns dentre vós pensem que não estou falando sério; mas podeis ter certeza de que só vou dizer-vos a verdade. Semelhante fama, Atenienses, não me veio senão de certa sabedoria que me é própria. Que espécie de sabedoria? Possivelmente, uma sabedoria puramente humana, sendo de admitir que, de fato, eu seja sábio dessa forma. Os outros, sim, a que me referi há pouco, e talvez sejam possuidores de uma sabedoria mais que humana, a respeito da qual não sei o que diga, visto não ter chegado a compreendê-la. Mente e me calunia quem disser o contrário.

Concito-vos, Atenienses, a não vos exaltardes, ainda mesmo que eu vos pareça exagerado. O que passo a contar não me pertence; vou atribuí-lo a quem é merecedor de todo o vosso crédito. Para atestar minha sabedoria — se é que possuo alguma e de que natureza ela seja — vou trazer-vos o testemunho do deus de 21 a Delfos. Decerto conhecestes Querefonte. Foi meu amigo de infância e também vosso, amigo do povo ateniense; participou de vosso recente exílio e retornou convosco para a pátria. Sabeis perfeitamente como era Querefonte e como se apaixonava quando empreendia alguma coisa. Assim, de uma feita, estando em Delfos, atreveu-se a consultar o oráculo. Como vos pedi, senhores, não vos exalteis. Perguntou, de fato, se havia alguém mais sábio do que eu. Ora, a Pítia respondeu que ninguém era mais sábio. A esse respeito seu irmão poderá confirmar o que vos digo, visto já ter ele falecido.

b VI — Vede, agora, por que me refiro a esse fato. Vou mostrar-vos de onde se originou o que falam contra mim. Depois de ouvir aquilo, pus-me a refletir a sós comigo: Que quererá dizer a divindade e que pretende insinuar? Tenho plena consciência de não ser nem

muito sábio nem pouco. Qual o motivo, então, de haver ela afirmado que eu sou o mais sábio dos homens? Mentira, não pode ser; não condiz isso com a sua natureza. E assim, durante muito tempo fiquei sem atinar com o sentido dessas palavras; por fim, bastante contrafeito, passei a investigar o caso por este modo: fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali ou nenhures conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: Este homem é mais sábio do que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens. Passei, portanto, a examiná-lo. Não há necessidade de declinar-lhe o nome; era um dos nossos políticos. Mas, ao examiná-lo, Atenienses, aconteceu o seguinte: no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente
d para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sê-lo. De seguida, procurei demonstrar-lhe que ele se considerava sábio sem o ser, do que resultou atiçar contra mim seu ódio e de muitas das pessoas presentes.

Depois, ao retirar-me, falava a sós comigo: mais sábio do que este homem terei de ser, realmente. Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. Parece, portanto, que nesse pouquinho eu o ultrapasso em sabedoria, pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa. Depois deste procurei outro, que passava por ser mais sábio, ainda, do que o primeiro; porém sempre com
e idêntico resultado. Desse modo, tornava-me também odiado por ele e por muitos outros.

VII — Daí por diante prossegui no mesmo compasso, percebendo com pesar e medo que incorria no ódio de um sem-número de pessoas; mas estava convencido de que era obrigado a pôr o serviço divino acima de tudo o mais. Vi-me, portanto, na contingência de continuar com o estudo no sentido do oráculo, junto dos que pareciam saber alguma coisa. E, pelo cão!
22 a Atenienses, a verdade precisará ser dita; aconteceu comigo o seguinte: com raríssimas exceções, os indivíduos tidos na mais alta conta foram os que me

pareceram mais deficientes, quando examinados de acordo com o preceito da divindade, enquanto outros, considerados em geral como inferiores, se me afiguraram de mais claro entendimento. Precisarei relatar-vos toda a minha peregrinação e os trabalhos por que passei, para chegar à conclusão de que o oráculo era irrefutável.

Depois dos políticos, dirigi-me aos poetas de toda b espécie: trágicos, ditirâmbicos e outros, certo de que neste terreno eu teria naturalmente de revelar-me mais ignorante do que todos. Tomando de seus poemas os que me pareciam compostos com mais arte, interrogava-os acerca do sentido de cada um, para, no mesmo passo, aprender com eles alguma coisa. Envergonha-me, senhores, contar-vos a verdade. Contudo, precisará ser dita. Quase todos os circunstantes, por assim dizer, podiam discorrer com mais proficiência a respeito de cada poema do que o próprio autor. Em pouco tempo aprendi com os poetas c que não é por meio da sabedoria que eles fazem o que fazem, mas por uma espécie de dom natural e em estado de inspiração, como se dá com os adivinhos e os profetas. Estes, também, falam muitas coisas bonitas, mas sem saberem o que dizem. O mesmo me pareceu dar-se com os poetas, tendo-se-me revelado, de igual modo, que, pelo fato de fazerem suas composições, em todos os assuntos eles se consideravam os mais sábios dos homens, o que, evidentemente, não eram. Assim, afastava-me também dali com a convicção de ser superior a eles tanto quanto o era aos políticos.

VIII — Por último, procurei os artesãos. Tinha d plena consciência de que eu não sabia, por assim dizer, absolutamente nada, e estava convencido de que eles todos conheciam muitas e belas coisas. Nesse ponto não me enganara; conheciam, realmente, muitas coisas que eu ignorava, sendo nisso, precisamente, mais sábios do que eu. Contudo, Atenienses, quer parecer-me que esses meritórios artífices padeciam do mesmo defeito dos poetas: pelo fato de cada um deles conhecer a fundo determinada profissão, julgavam-se também proficientes nas questões mais abstrusas, donde estragar esse defeito fundamental de todos a sabedoria de cada um. Daí, ter

e perguntado a mim mesmo, com referência ao oráculo, o que fora preferível: ser como era, sem participar da sabedoria e da ignorância de todos, ou ser como eles, sob ambos os aspectos? A resposta dada a mim mesmo e ao oráculo foi que era melhor ser o que sou realmente.

IX — Em conseqüência dessa investigação, Atenienses, adquiri muitos inimigos da pior e mais

23 a perigosa espécie, fonte de toda sorte de calúnias a meu respeito e do qualificativo de sábio que me conferem. Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se

b disseste: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria.

Continuo até hoje a andar por toda a parte, obediente à intimação divina, a examinar e questionar o estrangeiro ou concidadão que se me afigura sábio. E quando não me parece que o seja, sempre que ponho em relevo sua ignorância é para bem servir a divindade. Com uma ocupação tão absorvente, nunca me sobrou tempo para realizar nada de importância, nem com relação aos negócios da cidade nem com meus assuntos particulares,

c vivendo, isso sim, em extrema pobreza, por encontrar-me ao serviço do deus.

X — Além do mais, os moços que me acompanham espontaneamente por toda a parte — são os que dispõem de mais tempo, por pertencerem a famílias abastadas — não só se comprazem de me ver examinar tais pessoas, como, por vezes, experimentam fazer a mesma coisa com terceiros, do que resulta descobrirem, segundo creio, um número infinito de gente dessa marca, que imagina saber alguma coisa, quando, de fato, sabe pouco ou mesmo nada. Ora, esses indivíduos, assim examinados, zangam-se comigo em vez de se zangarem

com eles mesmos e espalham que um celerado de nome Sócrates anda a corromper os moços. Mas, se alguém
d lhes pergunta de que se ocupa e o que ensina, não têm o que dizer, porque de todo o ignoram. E, para encobrirem sua perplexidade, recorrem a essas imputações vulgares comumente assacadas contra os amantes da Sabedoria: investigar as coisas do céu e as de debaixo da terra, não acreditar na existência dos deuses e deixar bom o argumento ruim. Porque a verdade, segundo penso, nenhum se atreve a confessar: que todos eles se revelaram simuladores de sabedoria, quando, de
e fato, nada sabem. E por serem todos ambiciosos, é o que imagino, e arrebatados, e por constituírem multidão, além de se organizarem sob esse aspecto e de serem hábeis em persuadir, há muito encheram-vos os ouvidos com suas assacadilhas a meu respeito. Desses tais é que provêm as acusações de Méleto, Ânito e Lico formuladas contra mim: Méleto, infenso à minha pessoa por causa dos poetas; Ânito, como porta-voz dos artesãos e dos
24 a políticos, e Lico, aliado aos oradores. Por isso tudo, como já observei no começo, será de admirar se conseguir em tão pouco tempo limpar-vos o espírito de uma calúnia tão arraigada. Eis aí, Atenienses, a pura verdade, que vos exponho sem omitir nem dissimular seja o que for. Contudo, tenho quase a certeza de que por isso mesmo me torno odiado, prova evidente de que falo a verdade e de ser essa a calúnia levantada contra mim e sua causa exclusiva. É o que ireis verificar, decerto, quer
b estudeis o assunto agora mesmo, quer o façais mais tarde.

XI — Sobre as imputações de meus primeiros acusadores, baste-vos esta defesa. Contra Méleto, esse homem honesto, amigo da cidade, como ele mesmo se qualifica, e contra os demais acusadores, vou tentar agora responder. Mas, visto tratar-se de novo adversário, façamos como para os primeiros e apresentemos o teor de sua acusação. É mais ou menos o seguinte: Sócrates, assim diz ele, é culpado de corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de
c aceitar divindades novas. Eis a acusação; passemos agora a examinar cada uma de suas partes.

Acusa-me do crime de corromper os moços; porém eu, Atenienses, por minha vez, digo que Méleto é criminoso por estar brincando com coisas sérias e por citar levianamente em justiça outras pesosas, com fingido zelo, a respeito de assunto a que nunca atribuiu a mínima importância. Que tudo se passa desse modo é o que tentarei demonstrar-vos.

XII — Aproxima-te, Méleto, e responde: É certo d que fazes muito empenho em deixar os moços tão perfeitos quanto possível? — Sem dúvida. — Então, declara a estes senhores quem os deixa melhores. É evidente que sabes isso, uma vez que tanto te importa essa questão. E já que descobriste quem os corrompe, segundo afirmas, e me trouxeste diante deles para acusar-me: vamos, fala e indica aos presentes quem os deixa melhores. Quem é?

Como vês, Méleto, ficas calado e não tens o que dizer. Semelhante procedimento não te parece vergonhoso e prova suficiente do que afirmei, que nunca te preocupaste com essas questões? Vamos, amigo: quem os deixa melhores? — As leis. — Não foi isso que e te perguntei, meu caro, porém o homem, que terá, naturalmente, para começar, de conhecer as leis. — Estes aqui, Sócrates, os juízes. — Que me dizes, Méleto? Estes senhores são capazes de instruir os moços e de deixá-los melhores? — Sem dúvida. — Todos eles, porventura, ou apenas uns, e outros não? — Todos. — Pela deusa Hera, isso é que é falar bem! Que número de benfeitores! E 25 a agora me responde: as pessoas que nos escutam, também os deixam melhores, ou não? — Essas também. — E os membros do conselho? — Também. — Porém Méleto, quem sabe se os cidadãos reunidos em assembléia, os eclesiastas, não corrompem os moços? Ou todos eles os deixam melhores? — Esses também. — Ao que parece, todos os Atenienses os deixam bons e nobres, menos eu. Sou o único a corrompê-los. É isso que afirmas? — Exatamente. — Quanta falta de sorte me atribuis! Então, responde-me ao seguinte: És de parecer que o mesmo se b passa com relação aos cavalos? Todos os homens os deixam melhores, e um apenas os estraga? Ou será o contrário disso que acontece: um, apenas, será capaz de

deixá-los melhores, alguns poucos: os tratadores de cavalos, enquanto a maioria dos homens os estraga, sempre que com eles se ocupam ou deles se utilizam? E não é isso que se dá com os outros animais? Sim, é isso mesmo, quer tu e Ânito o admitam, quer o neguem. Seria imensa a felicidade dos moços, se fosse verdade que apenas uma pessoa os corrompe e o resto dos homens trabalhasse em seu proveito. Mas, com isso, c Méleto, só demonstraste que nunca te preocupaste com os moços, patenteando-se tua indiferença com respeito às questões que te moveram a citar-me em justiça.

XIII — E agora, Méleto, por Zeus, dize-me se é melhor viver entre cidadãos bons ou entre malfeitores? Responde, amigo. Não é difícil a pergunta. As pessoas ruins não fazem sempre mal aos que com elas convivem, e as honestas, sempre algum bem? — Perfeitamente. — E d haverá, porventura, quem prefira ser prejudicado a ser beneficiado pelas pessoas do seu meio? Responde, meu caro; a lei ordena que me respondas: há quem prefira prejudicar-se? — Não há, realmente. — Sendo assim, ao me chamares a este tribunal, por eu corromper os moços e induzi-los à prática do crime, pretendes que o faça de caso pensado ou sem o querer? — De caso pensado. — Como assim, Méleto? És tão mais sábio na tua idade do que eu na minha, para compreenderes que os indivíduos maus sempre causam algum dano aos que deles se e aproximam, enquanto os bons só fazem bem; ao passo que tão longe vai minha ignorância, a ponto de não perceber que, se eu deixar pior qualquer indivíduo de minha convivência, corro o perigo de receber algum dano de sua parte? E é de caso pensado, como afirmas, que ocasiono tamanho malefício? Não, Méleto; jamais poderás convencer-me de semelhante coisa, como estou certo de que a ninguém convencerás. De duas, uma: ou eu não corrompo os moços, ou, se os corrompo, faço-o 26 a involuntariamente. Por isso, em qualquer hipótese estás mentindo. Se os corrompo sem o querer, não manda a lei trazer para aqui quem pratica atos involuntários, porém chamá-lo à parte para instruí-lo e adverti-lo. É claro que, uma vez doutrinado, deixaria de fazer o que

só involuntariamente praticara. Porém te esquivaste de mim e fugiste de ensinar-me, preferindo citar-me para onde a lei manda trazer os que precisam ser punidos, não quem carece de instrução.

XIV — Nesta altura, Atenienses, conforme disse, já deveis estar mais do que convencidos de que Méleto
b nunca se preocupou com semelhante questão. Não obstante, declara-nos, Méleto, por que motivo andas a espalhar que eu corrompo os jovens? Segundo a queixa que apresentaste, deve ser por ensiná-los a não acreditar nos deuses em que a cidade acredita, porém em demônios de nova modalidade. Não é isso o que afirmas: que com essa doutrina eu os corrompo? — Perfeitamente; e insisto no que disse. — Então, Méleto, por esses mesmos deuses de que estamos tratando,
c expõe com mais clareza teu pensamento, a mim e a estes senhores aqui presentes. Pois não chego a compreender se afirmas que eu ensino a acreditar em alguns deuses — do que se concluiria, afinal, que acredito na existência dos deuses e não sou absolutamente ateu nem criminoso dessa espécie, com a diferença de não acreditar nos deuses admitidos pela cidade, porém noutros, sendo esse o fundamento de tua queixa: por serem outros — ou se afirmas por maneira categórica que não acredito absolutamente nos deuses e isso mesmo ensino a outras pessoas? — O que afirmo é que não acreditas absolutamente na existência dos deuses. — Ó, admirável
d Méleto! Como podes dizer semelhante coisa? Então, não considero deuses nem o sol nem a lua, como o admitem os demais homens? — Não, senhores, juízes, por Zeus; ele ensina que o sol é uma pedra e que a lua é da terra. — É Anaxágoras que imaginas acusar, amigo Méleto. Fazes tão pouco caso dos presentes e os consideras ignorantes a ponto de não saberem que nos escritos de Anaxágoras de Clazómenas pululam proposições desse teor? Assim, aprenderiam os moços comigo essas noções, quando, por uma dracma, quando muito, têm a possibilidade de adquiri-las no teatro, para
e depois zombarem de Sócrates, no caso de chamar este para si a paternidade de semelhantes idéias, que, além do mais, são absurdas. Mas, afinal, por Zeus, o que afirmas

mesmo é que eu não acredito em nenhum dos deuses? — Sim, por Zeus; em nenhum, absolutamente. — É incrível, Méleto; nem tu mesmo dás crédito ao que dizes, quero crer. Para mim, Atenienses, este homem é por demais impudente e arrebatado. Foi por orgulho que formulou contra mim sua acusação, apenas para afrontar-me, numa espécie de bravata juvenil. Dá-me a

27 a impressão de haver apresentado um enigma, para experimentar-me: Vejamos se o sábio Sócrates percebe que eu estou brincando e que me contradigo no que afirmo, ou se conseguirei ludibriá-lo e a todos os que me ouvem. Pois quer parecer-me que ele se contradiz na sua acusação. É como se dissesse: Sócrates é culpado por não acreditar nos deuses, mas acredita que existem deuses. Positivamente, tudo isso não passa de pilhéria.

XV — Considerai comigo, senhores, porque acho que ele fala desse modo. Agora, Méleto, responde-nos. E vós, conforme vos pedi no começo, não vos lembreis de

b tumultuar, no caso de eu desenvolver o argumento pelo meu modo costumeiro.

Haverá, Méleto, quem acredite na existência de coisas humanas, mas não aceite a existência dos homens? Ele que me responda, senhores, em vez de protestar a todo instante. Haverá quem não acredite em cavalos, mas admita a existência de coisas eqüestres? Ou em tocadores de flauta, mas apenas na arte dos flautistas? Não há, excelente varão. Se não te decides a responder, eu mesmo me encarrego de declarar-te isso e a todos os presentes. Então, pelo menos responde a esta

c outra pergunta: haverá quem acredite na existência de coisas demoníacas, porém não admita a existência de demônios? — Não há. — Como te sou obrigado por te haveres resolvido a responder-me, muito embora só o fizesses sob a pressão destes senhores. De qualquer forma, confessas que eu admito a existência de coisas demoníacas e que as ensino, pouco importando se são novas ou antigas; o fato é que acredito em coisas demoníacas, sempre de acordo com tua afirmativa, o que, aliás, asseveraste, sob juramento, em tua acusação. Ora, se eu acredito em coisas demoníacas, é mais do que forçoso acreditar também na existência de demônios,

não é verdade? Sim, é isso mesmo; pois tenho de admitir que concordaste comigo, já que não queres responder. E os demônios, não os concebemos como
d sendo deuses ou filhos de deuses? Que dizes a isso: sim ou não? — De acordo. — Por conseguinte, se eu acredito em demônios, como declaras, e os demônios, por sua vez, são uma espécie de deuses: daí haver eu dito que estavas gracejando e propunhas enigmas, ao afirmares que não acredito em deuses e, logo a seguir, que acredito neles, visto acreditar em demônios. Ora, se os demônios são filhos bastardos dos deuses, conforme dizem, nascidos de ninfas ou de outras mães: quem poderá admitir que existem filhos de deuses, porém que não há deuses? Seria tão absurdo como acreditar alguém na
e existência de filhos de cavalos e de jumentas, porém não na de cavalos e jumentas. Não, Méleto; tem de ser isso: foi só para experimentar-nos que apresentaste tua acusação, ou então por te encontrares em dificuldade para dizer em que eu havia verdadeiramente delinqüido. Mas, conseguires convencer alguém, por menos inteligente que seja, de que haja quem acredite na existência de coisas demoníacas e divinas e, ao mesmo tempo, não acredite nem em demônios nem em deuses e
28 a em heróis, é o que de nenhum jeito se poderá admitir.

XVI — Não, Atenienses; para provar que eu não cometi crime com referência ao que Méleto me acusa, não se faz mister de defesa muito longa; basta a que já fiz. Quanto ao que vos disse há pouco, que muita gente me dedica ódio, bem sabeis que é a pura verdade. Isso é que me condenará, se eu tiver de ser condenado; não Méleto nem Ânito, porém a calúnia e a inveja das multidões, que já causaram a ruína de muitos homens de
b bem e que ainda hão de causar a de muitos outros, pois é pouco provável que venham a parar em mim.

Talvez alguém me objete: Não te envergonhas, Sócrates, de teres adotado um gênero de vida que hoje poderá acarretar-te a morte? Ao que eu daria esta resposta justa: Estás enganado, amigo, se imaginas que, por menos que valha uma pessoa, deve pensar em morrer ou viver, em vez de considerar apenas se procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos e se se

comportou como homem de bem ou como celerado. De acordo com teu argumento, teriam sido desprezíveis c todos os semideuses que morreram diante dos muros de Tróia, entre os quais se achava o filho de Tétis, que tão longe levou o desprezo do perigo ante a ameaça da desonra. Ao vê-lo impaciente de matar Heitor, sua mãe — uma das deusas — lhe falou mais ou menos nos seguintes termos, segundo penso: Filho, se matares Heitor, em vingança da morte de teu amigo Pátroclo, virás também a morrer, pois logo depois de Heitor, disse ela, o Destino te alcançará. Ao ouvir isso, com desprezo d da morte e do perigo e maior receio de viver desonrado se não vingasse o companheiro, respondeu-lhe: Então, que morra logo, depois de castigar o criminoso, para não ficar junto das naves de proas recurvas como objeto de galhofa e peso inútil sobre a terra. És de parecer que ele tivesse pensado na morte ou no perigo? Não, Atenienses; o que acontece é o seguinte: Todo homem que escolheu um posto, por considerá-lo o mais honroso, ou que nele tenha sido colocado por seus superiores, aí terá de permanecer, segundo penso, na hora do perigo, sem pensar mais na morte ou no que quer que seja do que na desonra.

XVII — Fora por demais grave, Atenienses, meu e procedimento, se, tendo permanecido no lugar indicado pelos generais eleitos por vós mesmos para comandar-me, em Potidéia, Anfípolis e Délio, arriscando-me, como qualquer outro, a morrer: vendo-me, agora, no posto em que me colocou a divindade, conforme creio e admiti, para dedicar-me exclusivamente à filosofia e examinar a mim e aos 29 a outros, só de medo da morte ou do que quer que seja viesse a desertar. Isto, sim, fora gravíssimo, e com todo o direito qualquer pessoa poderia processar-me por eu não acreditar nos deuses, uma vez que desobedecera ao oráculo, revelei medo da morte e me considerara sábio sem que o fosse. Porque ter medo da morte, senhores, outra coisa não é senão considerar-se sábio; equivale a imaginar alguém que sabe o que ignora. Ninguém sabe o que seja a morte, e, ignorando até mesmo se porventura não será para os homens o maior dos bens, temem-na

como se soubessem com certeza que é o maior dos
b males. E como poderá deixar de ser censurável semelhante ignorância, isto é, imaginar alguém que sabe o que não sabe? Neste particular, senhores, é possível que eu seja diferente da maioria dos homens, e se tivesse de considerar-me excepcional em alguma coisa, seria justamente nisto: como não conheço suficientemente o que se passa no Hades, também não tenho a ilusão de conhecer. Porém, cometer qualquer injustiça e desobeder a um superior — deus ou homem — isso sim, sei bem que é mal e vergonhoso. Fugindo, assim, dos males que reconheço como tal, nunca me temerei nem fugirei dos que não sei se talvez não sejam bens.

Por isso, no caso de me absolverdes, sem
c acompanhardes Ânito, quando vos disse que eu não deveria ter vindo ao tribunal, mas que, uma vez aqui presente, não poderíeis deixar de condenar-me, pois, conforme vos asseverou, na hipótese de me absolverdes, vossos filhos se interessarão pelos ensinamentos de Sócrates, do que resultará todos eles ficarem inteiramente corrompidos; ainda mesmo que me dissésseis: Sócrates, não daremos atenção a Ânito; vamos absolver-te, com a condição de parares com essa investigação e não te dedicares de hoje em diante à filosofia; porém se fores mais uma vez apanhado nessas
d práticas, morrerás por isso; se me absolvêsseis, como vos disse, sob essa condição, eu vos falaria nos seguintes termos: Estimo-vos, Atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual: Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e
e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas? E se algum de vós protestar e me disser que cuida, não o largarei de pronto nem me afasterei dele, mas o interrogarei, examinarei e argüirei a fundo. No caso,

porém, de convencer-me de que é carecente de virtude, embora diga o contrário, repreendê-lo-ei por dar pouca (30 a) importância ao que é de mais valor e ter em alta estima o que de nada vale. Assim procederei com quantos encontrar: moço ou velho, estrangeiro ou meu concidadão. Sim, primeiro com estes, por me serdes mais próximos pelo sangue. É o que me ordena fazer a divindade, bem o sabeis, estando eu convencido de que nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado. Outra coisa não faço, senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior (b) empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares. Se com semelhantes ensinamentos eu corrompo a mocidade, é que são, realmente, prejudiciais. Estará falando à toa quem afirmar que eu ensino coisa diferente. Por isso, Atenienses, vos direi: quer obedeçais a Ânito quer não; quer me absolvais quer não, ficai certos de que jamais (c) procederei de outra maneira, ainda que tenha de morrer mil vezes.

XVIII — Não vos alvoroceis, Atenienses, mas fazei o que pedi: ouvi-me com atenção, sem vos insurgirdes contra o que eu disser. Estou convencido de que, se me ouvirdes, só tereis a lucrar. Tanto mais que me proponho agora tratar de um assunto que decerto há de provocar protestos de vossa parte. Contende-vos, por obséquio. Sabeis perfeitamente que, se me condenardes à morte, sendo eu como vos disse, não me prejudicareis tanto como a vós mesmos. Nem Méleto, nem Ânito conseguirão prejudicar-me em nada. Não o poderiam, (d) pois não faz parte, quero crer, da ordem das coisas, ser de algum modo lesado o indivíduo superior por quem lhe é inferior. Sim, poderá matar-me, ou exilar-me, ou privar-me dos direitos civis, o que na sua opinião e de muito mais gente passa por ser um grande mal. Porém de todo diferente é minha maneira de pensar. Maior mal é fazer o que ele faz agora: procurar matar injustamente

um homem. Por isso mesmo, Atenienses, estou longe de argumentar no meu próprio interesse, como se poderia imaginar, porém no vosso, para que com minha condenação não venhais a pecar contra a dádiva que vos concedeu a divindade. Se me matardes, não vos será fácil encontrar outro nas mesmas condições, por mais risível que pareça, preso à cidade pelo deus como um tavão a um cavalo grande e generoso, mas que pelo próprio tamanho se revela um tanto lerdo, motivo por que precisa ser espicaçado. Foi para isso, segundo penso, que o deus me ligou a esta cidade, para vos espertar e persuadir, razão de eu não cessar o dia inteiro de vos admoestar um por um, onde quer que vos encontre, e de insistir com todos. Não vos será fácil, senhores, encontrar alguém como eu. Por isso, se me aceitardes o conselho, haveis de poupar-me. É possível que vos impacienteis, como se dá com os dorminhocos, quando despertados com sacudidelas, convencidos como estais de que podereis continuar a dormir o resto da vida se obedecerdes a Ânito e me matardes, a menos que o deus se compadeça de vós outros e mande alguém em meu lugar. Que sou, realmente, um indivíduo nessas condições, entregue à cidade pelo deus, podeis inferir do que se segue: não condiz com a simples natureza humana descurar-me a esse ponto dos meus próprios interesses e deixá-los em abandono durante tantos anos, para ocupar-me apenas dos vossos, com dirigir-me a cada um de vós em particular como pai ou irmão mais velho, para concitar-vos a vos preocupardes com a virtude. Se disso eu retirasse algum proveito ou exigisse pagamento por minhas admoestações, fora até certo ponto compreensível. No entanto, vós mesmos devereis de ter observado que, apesar da impudência dos meus acusadores em me assacarem tantos crimes, não se atreveram em sua desfaçatez a apresentar uma única testemunha de que em qualquer tempo eu exigisse ou solicitasse pagamento de quem quer que fosse. Penso que, em abono de que vos falo a verdade, será suficiente a testemunha por mim mesmo convocada: minha pobreza.

XIX — Decerto a muita gente parecerá estranho que eu andasse pela cidade e me afanasse em aconselhar particularmente os outros, e nos assuntos públicos não tivesse ânimo de freqüentar as assembléias e dar conselhos à cidade. A razão desse fato, como já me ouvistes muitas vezes declarar por toda a parte, a
d encontrareis em algo divino e demoníaco que se dá comigo e a que, por zombaria, o próprio Méleto se referiu em sua acusação. Isso começou desde o meu tempo de menino, uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa. Isso é que se opõe a que me ocupe com política. E com toda a razão, quer parecer-me. Pois, como sabeis, Atenienses, se há muito tempo eu me tivesse ocupado com os negócios públicos, há muito, também, já teria
e deixado de existir, sem ter sido de nenhuma utilidade nem para vós nem para mim. Não vos zangueis por vos dizer a verdade; mas é fato que não escapará de morrer quem quer que se vos oponha sem temor ou a qualquer outra assembléia popular, para impedir que na cidade se
32 a pratiquem injustiças ou iniqüidades. Se quiser viver algum tempo, o paladino da justiça terá de conservar-se como particular, sem imiscuir-se na vida da cidade.

XX — Em confirmação do que vos digo, vou apresentar-vos um argumento decisivo, não de simples palavras, mas de fatos, como é mais do vosso gosto. Ouvi o que se passou comigo, para vos convencerdes de que o medo de morrer não me leva a fazer a ninguém nenhuma concessão em detrimento da justiça, e que, assim procedendo, eu me expunha a morte certa. Vou falar-vos, porventura, de coisas importunas e processuais; porém será tudo verdadeiro. Em toda a
b minha vida, Atenienses, nunca ocupei nenhum cargo na cidade, a não ser uma única vez o de conselheiro. Ora, aconteceu que nessa ocasião nossa tribo, de Antióquide, exercia o pritanato, quando resolvestes julgar englobadamente os dez generais que na batalha naval não recolheram os mortos, decisão ilegal à conta inteira, conforme mais para diante vós mesmos reconhecestes. Dos prítanes fui eu o único a opor-me a que praticásseis

algo contra a lei, tendo votado contra aquela determinação. E muito embora os oradores estivessem dispostos a denunciar-me e prender-me, como ordenáveis aos berros, achei preferível correr todos os c riscos ao lado da lei e da justiça, a ficar de vosso lado numa deliberação injusta, de medo de ser preso ou de vir a perecer.

Isso se deu ainda no tempo da democracia. Porém, depois de instaurada a oligarquia, de uma feita os Trinta me mandaram chamar à rotunda com mais quatro, para trazermos de Salamina Leão de Salamina, a fim de ser executado, incumbência igual às que haviam dado a muitos outros, pelo desejo de deixar corresponsáveis nesses crimes o maior número possível de pessoas. Nessa ocasião demonstrei de novo, não com palavras, d mas por atos, que morrer — se a expressão não é um tanto rústica — não me preocupa no mínimo, e que meu empenho exclusivo consistia em não praticar ação injusta ou ímpia. Pois aquele Poder, por mais discricionário que se então mostrasse, não conseguiu atemorizar-me a ponto de levar-me a praticar qualquer ato injusto; assim, quando saímos da rotunda, os outros quatro foram a Salamina e trouxeram preso Leão, seguindo eu diretamente para casa. E esse meu ato sem dúvida me teria custado a vida, se pouco tempo depois e aquele governo não tivesse sido derrubado. Muitas testemunhas poderão certificar-vos desses fatos.

XXI — Acreditais, então, que eu chegaria a viver tantos anos, se me tivesse ocupado com os negócios públicos e, como homem de bem, tomasse a defesa da justiça, como é de mister, para antepô-la a tudo o mais? Nem por sombras, Atenienses; homem nenhum o 33 a conseguiria. Durante toda a vida fui sempre o mesmo, tanto nas funções públicas que cheguei a exercer, como nas minhas relações particulares; jamais concedi nada a ninguém contrariamente à justiça, nem mesmo aos que os meus caluniadores denominam meus discípulos.

O fato é que nunca ensinei pessoa alguma. Se alguém deseja ouvir-me quando falo ou me encontro no desempenho de minha missão, quer se trate de moço quer de velho, não lhe crio dificuldades, como não

b repilo os que não podem pagar, só falando para os que estiverem em condições de remunerar-me; mas me disponho a responder a todos por igual, assim os ricos como os pobres, ou, se o preferirem, a formular-lhes perguntas, ouvindo eles o que lhes falo. Se de semelhantes práticas alguém sai melhorado ou prejudicado é o que com justiça ninguém me pode responsabilizar, pois nunca me comprometi a dar lições a quem quer que seja, como de fato nunca dei. E se alguém afirmar que aprendeu comigo ou ouviu de mim qualquer coisa em particular, que todos os outros não tivessem ouvido, bem sabeis que está mentindo.

XXII — Então, por que motivo há tanto tempo c algumas pessoas se comprazem em conversar comigo? Já vo-lo declarei, Atenienses; o que vos relatei é a pura verdade: gostavam de ouvir-me, quando eu examinava os que se julgam sábios sem o serem. De fato, é um espetáculo interessante. Trata-se, como disse, de uma obrigação imposta pela divindade, por meio de oráculos e de sonhos, ou como quer que os desígnios divinos se tornem manifestos para os homens.

Tudo isso, Atenienses, é tão verdadeiro como fácil d de verificar. Porque se, de fato, eu corrompo algums moços, como devo ter corrompido muitos no passado, o que cumpria a qualquer deles, uma vez atingida a idade adulta e ao perceber que eu o aconselhara para o mal em sua mocidade, era levantar-se imediatamente para acusar-me e exigir que eu fosse castigado. E, no caso de não quererem tomar essa iniciativa, seus familiares, pais e irmãos ou qualquer outro parente, sendo verdade que eu prejudiquei algum membro da família, lembrados agora desse fato, deveriam exigir a minha punição. Muitos deles se encontram aqui presentes, conforme e verifico, a começar por Critão, da minha idade e do mesmo demo a que pertenço, pai de Critobulo, que também diviso ali; depois, Lisânias, de Esfeto, pai de Ésquines, igualmente presente; a seguir, Antifonte, de Cefísia, pai de Epígeno. Outros mais também se acham no recinto, cujos irmãos freqüentavam minha companhia: Nicóstrato, filho de Teosótides e irmão de Teódoto — sim, porque Teódoto já morreu, não

podendo, por isso mesmo, influenciá-lo com pedidos — e também Páralo, filho de Demódoco, de quem Teages era

34 a irmão. Ali está, ainda, o filho de Aristão, Adimanto, de quem Platão é irmão, aqui presente, bem como Eantodoro, cujo irmão é Apolodoro, que diviso mais além. Poderia mencionar muitos outros, e no meio de tantos competia a Méleto arrolar como testemunha pelo menos um em sua acusação. Se não lhe ocorreu fazê-lo, chame um destes agora, que eu cedo meu lugar, caso ele disponha de alguém para esse fim. Mas o que ireis ver, senhores, é justamente o contrário disso: todos estão prontos a ajudar o corruptor de seus familiares e que

b tanto mal lhes causou, no dizer de Méleto e de Ânito. Compreende-se que os moços corrompidos por mim depusessem a meu favor; mas os que não o foram e já são homens feitos, parentes dos primeiros, por que razão viriam defender-me, a não ser por lealdade e justiça e por estarem convencidos de que Méleto mente e só eu falo a verdade?

XXIII — Nisto, senhores, cifra-se o que eu tinha a dizer em defesa própria, e talvez mais alguma coisa desse teor. É possível que se indigne algum de vós, ao

c lembrar-se do que passou em processo de muito menores conseqüências, quando se dirigira, súplice, aos juízes, banhado em lágrimas, e levara consigo os filhos pequenos, a fim de comover a todos eles, além de grande número de amigos e familiares, enquanto eu não faço nada disso, apesar de encontrar-me, como tudo leva a crer, no máximo perigo. Considerando isso agora, talvez sinta o amor-próprio ofendido e se irrite comigo, para, num gesto de cólera, depor seu voto contra mim. Se houver entre vós quem seja capaz de proceder dessa

d maneira — o que não creio — mas, admitindo que haja, penso que nestes termos lhe daria uma resposta razoável: Eu também, amigo, tenho parentes, pois, como diz Homero, não provenho de nenhum carvalho nem da rocha, porém de homens. Por isso mesmo, tenho parentes e filhos, Atenienses, em número de três, sendo um mais grandinho e dois ainda crianças. E contudo, não mandarei buscar nenhum para concitar-vos a

absolver-me. E por que não faço nada disso? Não será e por orgulho, Atenienses, nem por desprezar-vos. Se eu encaro ou não a morte com coragem, é questão muito diferente; mas, no que concerne à minha honra, à vossa e à da cidade, não se me afigura decente proceder dessa maneira na idade a que cheguei e com o nome que tenho, seja ou não seja merecido. O fato é que é opinião 35 a corrente distinguir-se Sócrates em alguma coisa da maioria dos homens. Seria vergonhoso procederem desse modo os que entre vós são tidos como superiores pela sabedoria, pela coragem ou por qualquer outra virtude, tal como já vi passar-se muitas vezes com pessoas consideradas de valor, e que, ao serem julgadas, se comportavam da maneira mais estranha, pela certeza de que algo muito grave lhes aconteceria se viessem a morrer, e como se ficassem imortais no caso de não lhes tirardes a vida. A meu parecer, com isso eles desonram a cidade, por fazerem crer aos estrangeiros que os mais b eminentes Atenienses, escolhidos por seus próprios concidadãos para cargos de direção e outras honrarias, não diferem em nada das mulheres. Essas coisas, Atenienses, nem ficam bem para os que passamos por ter algum merecimento, nem podem ser aceitas por vós outros, quando postas em prática. Pelo contrário, precisareis demonstrar que há muito maior probabilidade de condenardes os autores de tais dramas lastimosos que expõem a cidade ao ridículo, do que os que se comportam com decência.

XXIV — Mas, pondo de parte, senhores, a questão da honra, não me parece decoroso implorar ao juiz e c alcançar absolvição por meio de súplicas, em vez de procurar instruí-lo e convencê-lo. O juiz não é nomeado para fazer favores com a justiça, mas para julgar segundo as leis. Assim, importa que nem nós vos habituemos ao perjuro, nem que vos acomodeis com ele; fora de nossa parte ofensa para os deuses. Não espereis, por conseguinte, Atenienses, que eu faça o que não d considero honesto nem justo nem piedoso, máxime, em nome de Zeus, por ter sido acusado de impiedade por Méleto, aqui presente. Pois é evidente que se, à custa de

implorar, eu conseguisse comover-vos e vos levasse a decidir contra vosso próprio juramento, com isso, por um lado, vos ensinaria a não crer na existência dos deuses, mas, por outro, com minha própria defesa me acusara de não acreditar que eles existem. Porém está muito longe de ser assim. A verdade, Atenienses, é que eu creio neles, como não o faz nenhum dos meus acusadores, e deixo agora a vós e à divindade decidir como for melhor tanto para mim como para todos vós.

---

e XXV — Se não me insurjo, Atenienses, pelo fato de me haverdes condenado, é que me sobejam razões, mas principalmente por não ter sido inesperado o que me aconteceu. Pelo contrário, o que mais me surpreende é o número de votos dos dois lados. Não imaginava que seria tão pequena a diferença; esperava muito mais. Como se vê, se apenas trinta votos houvessem caído para lá, eu teria sido absolvido. Nessas condições, é lícito afirmar que escapei de Méleto, e também, o que é mais do que manifesto para todos: além de escapar, se Ânito e Lico não se tivessem apresentado como acusadores, ele teria b de pagar mil dracmas por não haver alcançado o quinto dos sufrágios.

XXVI — De qualquer forma, este homem pede a minha morte. Pois que seja! E, de meu lado, Atenienses, que pena me imporei? Evidentemente, a que mereço. E qual poderá ser? Quê mereço sofrer ou dar em paga por não esconder a vida inteira o que sabia e me ter descurado do que a maioria dos homens tanto preza: riquezas, interesses de família, postos militares, atividades demagógicas, empregos de toda a sorte e as conjurações políticas e os partidos que surgem na c cidade, por julgar-me honesto em demasia para conseguir a salvação por esse meio? Não me permiti ingressar num caminho de que não adviria bem nenhum nem para mim nem para vós; ao invés disso, empenhei-me apenas em proporcionar a cada um de vós o que a meu ver constitui o maior dos benefícios, procurando convencer cada um a não se ocupar com

seus negócios sem primeiro ocupar-se de si mesmo para tornar-se cada vez melhor e mais prudente, nem dos interesses da cidade em detrimento dela própria, e em
d tudo o mais seguir a mesma orientação. Que penalidade, então, mereço, por ser como vos disse? Algo bom, Atenienses, se em verdade tiver de ser punido de acordo com meu merecimento. E alguma coisa que convenha a minha pessoa. Qual recompensa convirá a um benfeitor pobre que precisa ter livre todo o tempo para vos admoestar? Não há nada tão indicado, Atenienses, para um indivíduo nessas condições, do que ser alimentado no Pritaneu, muito mais do que para qualquer de vós que houvesse sido vencedor em Olímpia, com cavalo de corrida ou em corrida de carro com dois ou quatro cavalos. Semelhante vencedor só vos proporciona aparência de felicidade, ao passo que eu vos deixo
e realmente felizes, sem contar que ele não carece de alimentos, o que se dá comigo. Se houverdes, portanto, de castigar-me com justiça e de acordo com meu mérito,
37 a eis a penalidade que me imponho: ser alimentado no Pritaneu.

XXVII – Por falar-vos desse modo, talvez imagineis que emprego linguagem idêntica à que usei quando me referi às súplicas e exortações. Nada disso, Atenienses. O que há é o seguinte: estou convencido de que não age deliberadamente quem comete alguma injustiça, porém não consigo transmitir-vos essa maneira de pensar. Dispomos de muito pouco tempo para este diálogo. Creio, porém, que se entre nós houvesse uma lei como há noutros lugares, de não julgar só num dia os casos de
b pena de morte, porém em muitos, estou certo de que chegaria a convencer-vos. Mas assim, num prazo tão curto, não me é fácil limpar-me de uma calúnia desse porte. Consciente, como estou, de nunca haver feito mal a ninguém, muito menos iria prejudicar-me e falar contra mim mesmo, a ponto de declarar que mereço punição e até de fixar alguma pena. De que posso temer-me? A punição pedida por Méleto e que eu confesso não saber se é um bem ou um mal? Em vez disso, irei escolher entre várias penalidades qualquer das que eu reputo um grande mal e declarar que a mereço?

Talvez pena de prisão? Por que viver no cárcere, em
c permanente sujeição à autoridade dos Onze? Ou multa em dinheiro, com prisão até poder pagá-la? Equivaleria, no meu caso, à pena anterior, pois não disponho de recursos para comprar a liberdade. Escolherei, então, o exílio? Talvez me confirmásseis essa pena. Porém bem grande teria de ser o meu apego à vida, para levar a insensatez ao ponto de não compreender que se vós outros, Atenienses como eu, não pudestes suportar meus
d discursos e a minha maneira de viver, que se vos tornaram incômodos e odiados, a ponto de quererdes desembaraçar-vos deles: vou imaginar que estranhos irão suportá-los facilmente?

Longe disso, Atenienses. Que bela vida, a minha, desterrado, na idade a que cheguei, a mudar com freqüência de cidade e sempre expulso da última em que estivesse! Sim, porque de uma coisa tenho certeza: para onde quer que me dirija, os moços irão escutar-me, tal qual se dá entre nós. Se os repelir, eles mesmos obterão
e dos mais velhos que me expulsem; não deixando de acolhê-los, o mesmo farão por amor deles seus pais e familiares.

XXVIII — Talvez alguém me observe: Não poderias viver no exílio, Sócrates, quieto e sem falar? Eis, justamente, o mais difícil de convencer a alguns do vosso meio. Se vos dissesse que isso equivaleria a desobedecer à divindade, motivo por que não me seria possível ficar quieto, não me daríeis crédito, por imaginardes que eu estivesse usando de ironia. Por outro
38 a lado, se afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar. No entanto, senhores, é exatamente como digo; a dúvida é que não me é possível convencer-vos. Além do mais, não costumo considerar-me merecedor de punição nenhuma. Se
b dispusesse de recursos, estipularia a multa que eu estivesse em condições de pagar; não me prejudicaria com isso. Mas, dinheiro é o que não tenho, a menos que

vos decidísseis por uma quantia proporcional às minhas posses. Talvez vos possa pagar uma mina: eis a multa que me imponho. Porém Platão, aqui presente, Atenienses, e também Critão, Critobulo e Apolodoro insistem para que eu arbitre a multa em trinta minas, ficando eles res-
c ponsáveis por esse pagamento. Condeno-me, por conseguinte, a pagar essa importância, de que eles vos serão fiadores suficientes.

XXIX — Não se passará muito tempo, Atenienses, sem que os difamadores gratuitos da cidade vos acusem e incriminem de haver executado Sócrates, um sábio. Sim, porque me darão o nome de sábio, embora eu o não seja, só para vos diminuírem. Se tivésseis esperado um pouco mais, sem vossa interferência tudo se resolveria por si mesmo. Vede minha idade: tão avançado em anos e já próximo da morte. Não digo isso com referência a todos, mas apenas aos que me
d condenaram. Para esses tenho ainda a acrescentar: Decerto, senhores, imaginais que eu fui condenado por carecer de argumentos convincentes, no pressuposto de que estivesse decidido a dizer e fazer tudo para ser absolvido. Nada disso! Sim, fui condenado por deficiência, porém não de argumentos, senão de audácia e desfaçatez, e por não decidir-me a dizer-vos o que talvez vos fosse mais agradável ouvir: se me pusesse a
e chorar e a lamentar-me, e fazendo e alegando muitas coisas, como vos disse, indignas de minha pessoa, mas a que já vos habituastes a ouvir com outros réus nas mesmas condições. Não; nem há pouco achei que à vista do perigo precisasse praticar qualquer baixeza, nem agora me arrependo da maneira por que me conduzi neste processo. Pelo contrário: prefiro mil vezes morrer por me ter defendido como o fiz, a ficar vivo se tivesse falado de outro modo. Porque tanto no tribunal como na guerra, nem eu nem ninguém tem o direito de lançar
39 a mão de todos os recursos para escapar da morte. Muitas vezes, nos combates torna-se manifesto que poderia deixar de morrer quem se resolvesse a jogar longe as

armas e, súplice, se voltasse para seu perseguidor, e em todos os perigos há muitas maneiras de evitar a morte para quem não se corra de fazer ou dizer seja o que for. Porém o difícil, senhores, não é fugir da morte; muito mais difícil é fugir da maldade, porque esta corre mais
b do que a morte. Agora, também, por tardo e velho, fui apanhado pelo mais lerdo, enquanto meus acusadores, por arrebatados e ágeis, o foram pelo mais rápido, a maldade. Vou sair daqui julgado por vós como merecedor da pena de morte, enquanto aqueles foram julgados pela Verdade como culpados de maldade e de injustiça. Conformo-me com minha pena, como eles devem conformar-se com a deles. Talvez tudo devesse terminar por essa forma e creio que assim mesmo está bem.

c XXX — Desejo profetizar a meus acusadores o que virá depois disto, pois me encontro no instante preciso em que os homens sobretudo profetizam, isto é: quando estão para morrer. O que vos digo, senhores que me mandais matar, é que logo após a minha morte, vos atingirá um castigo muito mais grave, por Zeus, do que o que me infligistes com esta pena. Assim procedestes, imaginando que desse modo vos livraríeis das inquirições sobre vosso proceder; mas o contrário disso, justamente,
d é o que vai dar-se, posso assegurar-vos. Em muito maior número serão vossos inquiridores, que até o presente, sem que o percebêsseis, eu conseguia sofrear, e que tanto mais molestos hão de ser quanto mais moços forem e contra os quais vos indignareis mais ainda. Se pensais que, matando alguém, impedis de aparecer quem vos censure por não viverdes bem, estais muito enganados. Pois essa maneira de livrar-se de censores nem é eficiente nem honrosa. Para qualquer pessoa, o modo mais nobre e fácil não consiste em incapacitar os outros, mas em esforçar-se para tornar-se homem de bem. É o que profetizo a todos vós que me condenastes, no momento de nos separarmos.

e XXXI — Com os que me deram seu voto, desejo ainda conversar a respeito do que me aconteceu, enquanto os magistrados estão ocupados e eu não vou para o lugar em que terei de morrer. Ficai, senhores, esse

tempo comigo; nada nos impede de conversar
40 a intimamente, enquanto nos for isso permitido. Como a amigos é que desejo expor-vos o significado preciso do que acaba de passar-se.

Com efeito, juízes — sim, dar-vos o nome de juízes é dizer o que realmente sois — passou-se comigo alguma coisa maravilhosa. Durante toda a minha vida o sinal costumeiro de meu demônio familiar não deixou de manifestar-se e, muitas vezes, para opor-se-me até mesmo nas menores coisas, sempre que eu me encontrava na iminência de proceder com desacerto. Agora, como vistes, aconteceu isto comigo, que para muita gente poderia ser considerado o maior dos males, como de fato já tem sido. No entanto, o sinal do
b deus não me advertiu nem quando eu saí hoje de casa, pela manhã, nem quando me dirigia para este tribunal, nem em qualquer altura de minha defesa, ao preparar-me para dizer alguma coisa, apesar de em muitas outras ocasiões me ter ele cortado o fio do discurso. Hoje, pelo contrário, em toda a marcha do processo, não se opôs a nenhum dos meus atos ou palavras. Como explicar semelhante fato? Vou dizer-vos. É que, sem dúvida, foi para bem tudo o que se passou comigo, não havendo hipótese de estarmos certos, quando imaginamos ser a morte um grande mal.
c O que me aconteceu agora vale como argumento decisivo. Não é possível que o sinal costumeiro não me tivesse contrariado, se o que eu me dispunha a fazer não fosse bom.

XXXII — Consideremos também quantas razões temos para esperar que a morte seja um bem. Morrer é uma de duas coisas: ou quem morre nada é e carece da menor sensação seja do que for, ou então, como se diz, é uma mudança e a passagem da alma deste lugar para outro. Se se tratar, de fato, da privação total de
d sensação, como no sono, quando quem dorme não é perturbado nem pelos sonhos: terá de ser a morte um ganho maravilhoso. No meu modo de ver, se escolhesse alguém uma noite como essa, de sono tranqüilo que nenhum sonho perturbasse e a comparasse com as outras noites e os outros dias de sua vida, para decidir, depois

de madura reflexão, quantas noites e quantos dias ele tivera em toda a vida mais agradáveis do que aquela: não direi um simples particular, mas até mesmo o Grande

e Rei acharia mais fácil de contá-las, em confronto com os outros dias e as outras noites. Se a morte for isso, considero-o um grande lucro, porque todo o tempo não parecerá dessa maneira mais longo do que uma única noite. Por outro lado, se for a morte o trânsito daqui para um lugar diferente, sendo certo, como se diz, que

41 a todos os mortos lá se reúnem: que maior bem poderá haver, senhores juízes? Se ao chegar alguém ao Hades, livre dos que se dizem juízes, e lá encontrar os juízes verdadeiros, conforme contam, a distribuir justiça: Minos e Radamanto, e Éaco e Triptólemo, e tantos outros semideuses que foram justos durante a vida: seria má essa mudança? Ou passar a conviver com Orfeu, e Museu, e Hesíodo, e Homero: quanto não pagaríeis para alcançar tão grande ventura? Eu, pelo menos, desejo

b morrer mil vezes, se tudo isso for verdade. Como seria admirável viver em um lugar onde fôssemos encontrar Palamedes e Ajaz Telamônio, e os outros heróis da Antiguidade que pereceram vítimas de julgamento injusto! Comparar minha sorte com a deles, segundo penso, não seria pequena satisfação. Sim, meu maior prazer consistiria em passar todo o tempo a examinar e interrogar os de lá, como fiz com os daqui, para ver qual deles é realmente sábio e qual se considera sábio sem que o seja. Quanto não daria qualquer pessoa, senhores juízes, para examinar ao que levou o grande exército

c para Tróia, ou a Odisseu, ou a Sísifo, ou a tantos outros homens e mulheres que se poderia mencionar? Conviver com eles, conversá-los e examiná-los: que indiscritível felicidade! Decerto não matam lá ninguém por isso, pois, além de serem os que lá demoram mais felizes dos que os daqui, são imortais o tempo todo, a ser verdade o que nos contam.

XXXIII — Por isso, também vós, senhores juízes, podeis ficar esperançados ante a perspectiva da morte e

d firmar no espírito a certeza de que para o homem de bem nenhum mal pode acontecer na vida nem na morte,

e que os deuses não se descuidam de seu destino. O que se deu comigo não foi obra do acaso; pelo contrário: tornou-se-me evidente que é melhor para mim morrer agora e ficar livre de canseiras. Essa a razão de não se ter manifestado o sinal, para impedir-me em nada, nem de mostrar-me eu agora aborrecido com meus acusadores e os que me condenarem, apesar de não ter sido essa a intenção deles ao me acusarem e condenarem, pois os movia o desejo de prejudicar-me. Isso é que merece censura em todos eles.

e E, contudo, só lhes peço uma coisa: Quando meus filhos crescerem, senhores, castigai-os e importunai-os como eu vos importunei, sempre que os virdes mais preocupados com riquezas ou com seja o que for do que com a virtude; e no caso de imaginarem ser alguma coisa, não sendo, de fato, coisa alguma, repreendei-os como vos repreendi, por não cuidarem do que devem e pensarem que têm algum valor, quando, realmente, nada

42 a valem. Se assim fizerdes, ter-me-eis tratado com justiça, a mim e a meus filhos.

Mas, está na hora de nos irmos: eu, para morrer; vós, para viver. A quem tocou a melhor parte, é o que nenhum de nós pode saber, exceto a divindade.

C R I T Ã O

Sócrates — Critão

St. I

I 43 a **Sócrates** — Por que vieste a esta hora, Critão? Não é muito cedo?

Critão — Muito.

Sócrates — Que horas são, ao certo?

Critão — A aurora vem raiando.

Sócrates — Admira-me que o guarda te tivesse deixado entrar.

Critão — Somos conhecidos, Sócrates, por vir eu aqui amiúde, e também por já lhe ter feito algumas gentilezas.

Sócrates — Chegaste agora, ou já faz tempo?

Critão — Faz algum tempo.

b **Sócrates** — Então, por que não me acordaste logo e te deixaste ficar aí tão quietinho?

Critão — Não, Sócrates, por Zeus; não desejava para mim ter de passar acordado muito tempo em tamanha aflição. Já de outras vezes me admirei de teu sono calmo; de caso pensado não te despertei, para que ficasses sossegado o maior tempo possível. Aliás, já tive na vida muitas oportunidades de louvar o teu temperamento, nunca, porém, como no presente infortúnio, por ver com que placidez e facilidade o suportas.

Sócrates — Seria por demais absurdo, Critão, na idade a que cheguei, revoltar-me à só idéia de que tenho c de morrer.

Critão — Outras pessoas, Sócrates, da mesma idade que a tua, se têm visto também a braços com idêntico infortúnio; a idade, porém, não os impede de revoltar-se contra a calamidade iminente.

Sócrates — É certo. Mas, afinal, por que vieste tão cedo?

Critão — Para trazer-te, Sócrates, uma notícia triste e dolorosa; não para ti, ao que parece; triste e dolorosa para mim e teus amigos, e que pesará, tenho certeza, particularmente sobre mim.

d **Sócrates** — Que notícia? Retornou de Delo o navio, à chegada do qual eu deverei morrer?

Critão — Ainda não; porém suponho que chegará

hoje, segundo informações de pessoas que vieram de Súnio e que o deixaram lá. Pelo que dizem, espera-se que chegue hoje, sendo por isso forçoso, Sócrates, que amanhã seja o teu último dia.

II — **Sócrates** — Boa sorte, Critão! Se for essa a vontade dos deuses, que seja assim mesmo. Contudo, penso que não virá hoje. (44 a)

Critão — De onde te vem essa certeza?

Sócrates — Vou dizer-te. Tenho de morrer no dia seguinte ao da chegada do navio.

Critão — Pelo menos, é o que dizem as pessoas de autoridade na matéria.

Sócrates — Não creio que o navio chegue no dia entrante, mas amanhã. Tiro essa conclusão de um sonho que tive esta noite, ou mais precisamente, agora mesmo. Talvez tivesses feito bem em não me acordar.

Critão — Como foi o sonho?

Sócrates — Pareceu-me ver que se aproximava de mim uma mulher bela e graciosa, de vestes brancas, que me chamou pelo nome e disse: Sócrates, (b)

no solo fértil de Ftia estaremos no dia terceiro.

Critão — Que sonho estranho, Sócrates!

Sócrates — Mas muito significativo, Critão, parece-me.

III — **Critão** — Sim, muito, como se vê. Mas, meu caro Sócrates, ainda é tempo de seguires o meu conselho e de te salvares. Porque, se vieres a morrer, não constituirá isso infelicidade apenas para mim. Além de ver-me privado de um amigo nas tuas condições, como nunca mais poderei encontrar outro, muita gente que nem a ti nem a mim conhece suficientemente, há de acreditar que eu poderia ter-te salvado, se me dispusesse a despender algum dinheiro, mas que me descuidei. E que pior fama poderá ter alguém do que a de dar mais valor ao dinheiro do que aos amigos? A maior parte das pessoas não se convencerá de que tu mesmo te recusaste a sair daqui, apesar de todo o nosso trabalho nesse sentido. (c)

Sócrates — E que nos importa a nós, meu caro

Critão, a opinião da maioria? Os melhores, cujo voto é o único que pesa, não porão em dúvida que tudo se passou como realmente se passou.

d **Critão** — Mas, como estás vendo, Sócrates, é preciso tomarmos também em consideração a opinião da maioria. O presente caso, justamente, nos mostra por maneira muito clara que o grande número é capaz de causar mal não pequeno, senão mesmo o maior de todos, quando alguém é vítima de calúnia.

Sócrates — Quem nos dera, Critão, que eles fossem capazes de causar o maior mal, porque assim estariam também em condições de fazer o maior bem. Seria admirável. Não são, porém idôneos nem para uma coisa, nem para outra. Sem capacidade de deixar alguém sensato ou insensato, tudo o que fazem é por mero acaso.

e IV—**Critão**—Que seja assim. Porém dize-me Sócrates, se porventura estás preocupado com o que poderá acontecer comigo e os outros teus amigos. No caso de saíres daqui, receias que os sicofantas nos dêem trabalho por te havermos facilitado a fuga, vindo nós todos a sofrer constrangimento, perda de bens, ou, quando nada, de quantia vultosa, ou qualquer outra violência do
45 a mesmo gênero? Se estás com medo disso, tranqüiliza-te. Para salvar-te, consideramos nosso dever arrostar não somente esse perigo como outros maiores ainda, caso seja preciso. Aceita, portanto, meu conselho e não procedas de outro modo.

Sócrates — Sim, preocupei-me com isso, Critão, e com muitas outras coisas mais.

Critão — Nada receies. Nem é exagerada a quantia que determinados sujeitos pedem para salvar-te e tirar-te daqui. Ademais, não vês como se vendem por pouco esses sicofantas e que não será necessário despender com
b eles muito dinheiro? Para o teu caso, o que eu possuo será suficiente, é o que penso. Mas se por qualquer consideração a meu respeito tiveres escrúpulos em gastar o que é meu, encontram-se entre nós estrangeiros que se acham dispostos a isso. Um deles, até, Símias, de Tebas, já separou a quantia necessária. Cebete, também,

prontificou-se a cooperar nesse sentido, e como ele muitos outros. Assim, como já disse, não deixes de salvar-te por esse motivo, nem te sirva de obstáculo o que disseste no tribunal: que se viesses a sair daqui, não saberias o que fazer de tua pessoa. Fora daqui, para
c onde quer que te dirijas, não falta lugar em que não sejas bem acolhido; se te resolveres pela Tessália, meus hóspedes hão de mostrar consideração por ti e cercar-te de toda a segurança para que na Tessália ninguém possa prejudicar-te.

V — Ademais, Sócrates, não me parece justo o teu procedimento, sacrificando-te desse modo, quando poderias salvar-te. Afanas-te na tua própria ruína, como desejariam fazê-lo, e como de fato fizeram, os inimigos que tinham empenho em destruir-te. E mais, pois segundo o meu modo de pensar, estás traindo teus
d próprios filhos, porque, podendo criá-los e educá-los, os abandonas e, no que depende de ti, os entregas à própria sorte. Com toda a probabilidade, terão o destino dos filhos deixados na orfandade. Não deveria gerar filhos quem não quer dar-se ao trabalho de criá-los e de educá-los. A meu ver, escolheste o caminho mais cômodo, quando o que importava era procederes como homem honesto e corajoso, principalmente por haveres passado a vida inteira a proclamar que somente a virtude te importava. Enquanto a mim, sinto-me
e envergonhado, não somente por ti, por todos nós, teus amigos, de medo que pareça que tudo o que aconteceu contigo seja imputado a covardia de nossa parte: a apresentação da queixa, teu comparecimento perante o tribunal, quando poderias não ter comparecido, a própria maneira por que foi conduzido o processo, o remate da história, ridículo a mais não ser, tudo isso poderá dar a impressão de ter exclusivamente como
46 a causa cobardia e baixeza de nossa parte, por nada havermos feito para salvar-te, nem por nós, nem por ti, quando fora possível fazê-lo, se tivéssemos revelado um pouquinho de préstimo. Agora, Sócrates, considera se, além de prejudicial, tua conduta não nos acarreta, a ti e a nós todos, a pecha de ignomínia. Por isso reflete, ou melhor, resolve-te de uma vez, pois já passou o tempo de

refletires. Só há uma coisa a fazer; esta noite é preciso que tudo esteja concluído; se tardarmos mais algum tempo, nada se poderá fazer; perderemos a última oportunidade. Assim, Sócrates, por tudo o que há, segue o meu conselho e não procedas de outra forma.

b VI — **Sócrates** — Meu caro Critão, tua dedicação é inestimável, no caso de afinar com o dever; não sendo assim, quanto mais extremada, mais condenável será. De início, o que devemos considerar é se podemos ou não agir dessa maneira. Porque sempre tive por norma nas minhas deliberações, não agora somente, deixar-me apenas convencer do princípio que ao exame se me afigure o melhor. Não me é possível renegar meus argumentos no passado, somente por causa do que me aconteceu; ainda se me afiguram sensivelmente
c idênticos; continuo a tê-los na mesma conta de antes. Se na atual situação não pudermos trazer para a discussão nada melhor, podes ficar certo de que não concordarei contigo, ainda mesmo que venha a acentuar-se ainda mais do que no presente a pressão da maioria, no sentido de amedrontar-nos com espantalhos, como se fôssemos crianças, acenando-nos com prisão, morte e confiscação. Qual será o modo mais satisfatório de considerar o problema? E se examinássemos primeiro aquele teu dito acerca da opinião dos homens, para vermos se é de aplicação geral ou se deverá ser admitido
d nuns casos e rejeitado noutros? Ou que era de bonito enunciado quando eu não me encontrava na iminência de morrer, mas agora se revelou simples jogo de palavras, brinquedo de criança e futilidade? De minha parte, Critão, desejo resolver contigo se na situação em que me encontro, essa opinião adquire aspecto diferente ou se se conserva tal qual era, para nos decidirmos entre a pormos de lado ou a nos deixarmos convencer. Isso, quero crer, é que foi sempre afirmado, como já disse, pelas pessoas de senso, a saber, que das opiniões dos
e homens, algumas devem ser tomadas em grande consideração, e outras não. Pelos deuses, Critão, não te parece um dito sensato? Até onde chega a previsão
47 a humana, não estás na iminência de morrer amanhã; por isso a presente calamidade não poderá induzir-te a erro.

Considera, portanto: não te parece acertado dizer-se que nem todas as opiniões dos homens são dignas de consideração, mas que umas o são, e outras não? E não a de todos os homens, mas apenas de alguns, e de outros não? Que me dizes? Não está bem dito?

Critão — Muito bem dito.

Sócrates — Logo, as boas opiniões merecem consideração, e as ruins não?

Critão — Perfeitamente.

Sócrates — E as boas, não são as dos homens de senso, e as más, dos insensatos?

Critão — Como não?

Sócrates — Vejamos agora o que se compreende

b por isso. Um indivíduo que se entregue ao exercício de ginástica e faça de tal prática profissão, deverá aceitar elogio, censura ou parecer de qualquer pessoa, ou exclusivamente do médico e do pedótriba?

Critão — Apenas destes.

Sócrates — Por conseqüência, só deve mostrar-se receoso ante a crítica, ou alegrar-se com o elogio de uma só pessoa, não com o da maioria.

Critão — Evidentemente.

Sócrates — Deve, por conseguinte, viver, praticar exercícios, comer e beber de acordo com o modo de pensar de uma única pessoa, o seu instrutor, por este ser entendido no assunto, não segundo o da maioria.

Critão — Assim é, realmente.

Sócrates — Muito bem. Porém se ele vier a desobedecer a essa única pessoa, não acatando sua opinião e seus elogios, e der maior valor à opinião dos muitos, que nada entendem, não lhe acontecerá algum mal?

Critão — Como não?

Sócrates — Que espécie de mal? Para onde tenderá, e em que parte lesará o desobediente?

Critão — Evidentemente, no corpo; este se irá arruinando aos poucos.

Sócrates — Muito bem dito. O mesmo se dá com tudo o mais, Critão, não havendo necessidade de especificarmos. A mesma coisa se passa com relação ao

justo e ao injusto, o belo e o feio, o bem e o mal, que constituem o objeto propriamente dito de nossas considerações, sobre se devíamos seguir e temer a
d opinião da maioria ou apenas a de alguma pessoa competente, se houver alguém nessas condições, a qual devemos acatar e temer mais do que a de todos os outros em conjunto, e que se não seguirmos prejudicaremos e destruiremos o princípio em nós que melhora com a justiça e se corrompe com a injustiça. Ou não é assim?

Critão — É também o que eu penso, Sócrates.

Sócrates — Ora bem! Se nós corrompermos o que se torna melhor com um regímen saudável e se estraga com práticas nocivas, por seguirmos a opinião de pessoas carecentes de autoridade, será possível viver em
e semelhante estado de decomposição? Tudo isso se relaciona ou não se relaciona com o corpo?

Critão — Sim.

Sócrates — Podemos viver com o corpo abalado e arruinado?

Critão — De forma alguma.

Sócrates — E valerá a pena viver, se vier a corromper-se o que em nós se deteriora com a injustiça e se aperfeiçoa com a justiça? Ou devemos considerar mais vil do que o corpo essa qualquer coisa que há em
48 a nós, que se relaciona com a justiça e a injustiça?

Critão — De forma alguma.

Sócrates — É muito mais nobre, então?

Critão — Muito.

Sócrates — Logo, meu caro amigo, não devemos de forma alguma preocupar-nos com o que diz a maioria, mas apenas com a opinião dos que têm conhecimento do justo e do injusto, e com a própria Verdade. Sendo assim, para começar, não encaminhaste bem a questão, quando disseste que devíamos acatar a opinião da maioria a respeito do justo, do belo e do bem, e de seus contrários. É certo que poderá alguém objetar-nos: mas
b a maioria tem força suficiente para tirar-nos a vida.

Critão — Evidentemente! Poderiam dizer isso, Sócrates.

Sócrates — É verdade. Mas, meu admirável amigo,

quer parecer-me que a proposição por nós analisada continua tão firme como no começo. Considera agora se a mesma conclusão não é válida para este outro princípio, de que o que mais importa não é viver, porém viver bem.

Critão — Sim, é válida.

Sócrates — E está ou não está de pé, também, a afirmação de que o bem, o belo e o justo são uma e a mesma coisa?

Critão — Está.

IX — **Sócrates** — Então, das premissas assentadas por nós é que devemos partir, para sabermos se é justo ou injusto procurar sair daqui sem a autorização dos
c Atenienses. Se acordarmos que é justo, convém levar avante a tentativa; caso contrário, desistamos da idéia. Quanto às outras considerações por ti apresentadas, sobre dispêndio de dinheiro, o bom nome, a educação dos filhos, acautelemo-nos, Critão, pois tudo são argumentos da maioria, que com a mesma facilidade com que matam os outros os chamariam à vida, se tivessem poder para tanto, e tudo, sempre, com a mesma falta de reflexão. Quanto a nós, já que assim o determina nossa conversação, o único ponto a considerar, como há pouco dissemos, é o de sabermos se procedereremos com justiça dando dinheiro, e
d agradecimentos de crescença, aos que terão de retirar-nos deste lugar, levando-me daqui vós outros e consentindo eu em ser levado, ou se procedendo dessa maneira não agimos, em verdade, incorretamente. Uma vez assentado que esse procedimento é incorreto, não deve ser tomada em consideração a possibilidade de virmos a morrer, ou de sofrermos qualquer outra penalidade, se nos deixarmos ficar aqui inativos, dado que não façamos mal algum.

Critão — Parece-me acertado o que dizes, Sócrates. Vê agora como devemos proceder.

Sócrates — Examinemos, meu caro, juntos, a questão. Caso tenhas alguma objeção a opor à minha exposição, apresenta-a, que eu me deixarei convencer;
e caso contrário, meu inestimável amigo, cessa de

repetir-me sempre a mesma fala, de que preciso evadir-me daqui à revelia dos Atenienses, pois tenho muito empenho em só proceder dessa maneira depois de deixar-me convencer por tua argumentação, porém não em desacordo com meu próprio julgamento. Vê agora se

49 a estás de acordo com o começo de minha exposição e procura responder do melhor modo possível às minhas perguntas.

Critão — Sim, farei o que puder.

X — **Sócrates** — Admitiremos que nunca devemos fazer intencionalmente o mal, ou que em certas ocasiões podemos fazê-lo, e noutras não? Ou, pelo contrário, afirmaremos que a prática do mal nunca é bela nem honesta, como anteriormente já afirmamos tantas vezes e agora voltamos a falar? Será que todos os princípios admitidos antes por nós se dissiparam nestes poucos dias? E durante tanto tempo, meu caro Critão, na idade a que chegamos, discorremos sobre esses assuntos com tamanha seriedade, sem percebermos que falávamos como crianças? Ou tudo se passará como dizíamos naquela época, concorde ou não concorde conosco a maioria? E quer tenhamos de passar ainda piores bocados, quer venhamos a ter sorte melhor, seja como for, em qualquer circunstância, cometer uma injustiça não é prejudicial e vergonhoso para quem a pratica? Aceitamos isso, ou não?

Critão — Aceitamos.

Sócrates — Assim, nunca devemos cometer injustiça.

Critão — Não, sem dúvida.

Sócrates — Como também nunca ninguém deve responder à injustiça com injustiça, conforme pensa a

c maioria, uma vez que nunca devemos cometer injustiça.

Critão — Não, decerto.

Sócrates — E com respeito, Critão, a fazer mal a alguém, é ou não é permitido?

Critão — De forma alguma, Sócrates.

Sócrates — E devolver mal por mal, como admite a maioria, é justo ou injusto?

Critão — Injusto.

Sócrates — Pois causar mal a alguém equivale a cometer uma injustiça.

Critão — Falaste certo.

Sócrates — Logo, nunca devemos responder à injustiça com injustiça, nem causar mal a quem quer que seja, ainda mesmo que essa pessoa nos tenha feito algum mal. Reflete bem, Critão, para não concordares comigo contra tua própria convicção, pois tenho certeza de que muito pouca gente concorda ou virá a concordar com isso. Não pode haver deliberação comum entre os que admitem essa proposição e os que admitem outra, sendo inevitável que cada um despreze os defensores da opinião contrária. Assim, é preciso que tu, também, examines com vagar se estás plenamente de acordo comigo e se aceitas minha proposição, antes de formularmos juntos o princípio de que nunca devemos pagar uma injustiça com outra, nem, ainda, no caso de sermos ofendido por alguém, causar qualquer mal a essa pessoa. Ou te apartas, porventura, de nós, por não concordares com essa proposição fundamental? Enquanto a mim, sempre pensei e ainda continuo a pensar dessa maneira. A seres de outra opinião, manifesta-te e doutrina-me; mas no caso de ainda estares firme com a primeira idéia, escuta o que segue.

d

e

Critão — Continuo firme e estou de acordo contigo. Podes falar.

Sócrates — Então vou dizer-te o resto, ou melhor, faço-te uma pergunta: Deve alguém cumprir o que admitiu com outra pessoa ser justo, ou pode faltar com a palavra?

Critão — Deve cumprir.

XI—**Sócrates**—A partir desse começo, considera o seguinte: se sairmos daqui sem havermos previamente obtido o consentimento da cidade, não faremos mal a alguém, precisamente a quem tínhamos por obrigação não prejudicar em nada, ou não? E conservamo-nos fiéis aos princípios que consideramos verdadeiros, ou não?

50 a

Critão — Não sei, Sócrates, o que responder à tua pergunta; não a compreendo.

Sócrates — Então presta atenção. Se estivéssemos na iminência de fugir — ou que outro nome se lhe dê — e

viessem ao nosso encontro as Leis e o Governo da cidade e nos interrogassem deste modo: Dize-nos, Sócrates, que tencionas fazer? Não compreendes que o que vais pôr em execução outra finalidade não tem senão a de des-
b truir a nós outras, as Leis, e a toda a cidade, tanto quanto depende de ti? Ou és de parecer que pode subsistir e não ficar subvertida uma cidade em que careçam de autoridade as decisões legais, por poderem deixá-las írritas ou destruí-las os particulares? Que responderíamos, Critão, a essa pergunta e a outras do mesmo estilo? Quanta coisa não diria alguém a esse respeito, principalmente se fosse orador, a favor dessa lei destruída por nós, que exige o cumprimento cabal das sentenças emitidas? Ou responderíamos a ela, porventura:
c A cidade foi injusta conosco; faltou-nos com a justiça. Dir-lhe-íamos isso?

Critão — Sim, por Zeus, Sócrates.

XII — **Sócrates** — E se porventura as Leis retrucassem: Ó Sócrates, foi isso que ficou assentado entre nós e ti, ou que aceitarias como válidas as sentenças da Cidade, fossem elas quais fossem? E se nos mostrássemos admirados ante essas palavras, elas poderiam prosseguir: Não te espantes, Sócrates, com o que dissemos, mas responde também, já que tens o hábito de interrogar e responder.
d Vamos: do que é o que nos acusas, a nós e à Cidade, para empreenderes destruir-nos? Para começar, não nos deves o nascimento, e não foi por nosso intermédio que teu pai recebeu tua mãe em casamento e te gerou? Dize-nos se tens algo a censurar nas leis que entre nós regulam o casamento e se as consideras defeituosas. Nada tenho a censurar nelas, seria minha resposta. E com relação às que regulam a criação e a educação dos filhos, sob cujo regímen tu cresceste? Não eram excelentes as leis que entre nós vigem nesse domínio e que impuseram a teu pai a obrigação de instruir-te em música e ginástica?
e Excelentes, responderia. Pois bem. E, uma vez nascido, criado e educado, podes começar negando que não nos pertences, que não és filho e escravo nosso, tu e teus antepassados? E se assim é, julgas que tens o mesmo direito que nós, e que tudo o que nos aprouver fazer contigo podes também fazer conosco? Como! se nesse

particular não és igual nem a teu pai nem a teu senhor — admitindo-se que tivesses tido senhor — não te sendo lícito fazer o que eles te fizerem, nem pagar injúria com
51 a injúria, nem maus tratos com maus tratos, nem tudo o mais pela mesma escala, com relação à pátria e às leis te seria permitido proceder dessa maneira, de forma que se intentássemos dar-te a morte, por parecer-nos justo, julgar-te-ias com o direito, também, de promover na medida de tuas forças a destruição das leis e da pátria e afirmarìas, ainda por cima, que procedes com justiça, tu que em verdade te empenhas na prática da virtude? Ademais, és tão sábio, e não percebes que devemos ter a pátria em maior estima do que o pai, a mãe e todos os antepassados, por ser ela mais venerável e sagrada, e tida
b na mais alta conta assim pelos deuses como pelos homens dotados de discernimento? E que quando ela irritar-se, cumpre-te mostrar-te reverente, fazer-lhe as vontades e acalmá-la com mais fervor do que revelas com relação a teu pai, e ou procurar demovê-la de seu intento, ou fazer o que ela determinar, suportando com paciência o castigo que te impuser, quer se trate de castigo corporal, quer de prisão, quer, ainda, te envie ela para a guerra, onde poderás ou ser ferido ou morrer. Tudo isso precisarás fazer, por ser de justiça, sem que te esquives, nem recues, nem abandones o teu posto, porque tanto na guerra como nos tribunais e em qualquer outra parte
c tens obrigação de fazer o que a cidade e a pátria te ordenarem ou procurar convencê-la do que em verdade é justo. E se não é possível, sem revelar impiedade, usar de violência contra o pai e a mãe, muito menos se poderia usá-la contra a pátria. Que diríamos a isso, Critão? As Leis falaram ou não falaram com acerto?

Critão — Penso que falaram.

XIII — **Sócrates** — Considera agora, Sócrates, prosseguiriam porventura as Leis, se não temos razão, quando dizemos que procedes injustamente com o que intentas fazer em nosso dano. Nós, que te pusemos no mundo,
d criamos-te e educamos-te, e te fizemos participar e aos demais cidadãos, de todos os bens de que dispomos, proclamamos e declaramos ser permitido a qualquer

Ateniense, depois de se ter tornado cidadão e de ficar conhecendo nossos costumes e nossas leis, no caso de não se agradar de nós, reunir o que lhe pertence e mudar-se para onde bem lhe aprouver. Nenhuma de nós lhe servirá de obstáculo, nem impedirá quem quer que seja de retirar-se com todos os seus pertences para alguma colônia, se não estiver contente conosco e com a cidade, ou mesmo para a cidade estranha que bem lhe parecer.
e Mas quem permanecer aqui, depois de ver a maneira por que distribuímos a justiça e administramos a cidade, admitimos que concordou em ficar e a fazer o que lhe ordenarmos; e no caso de não nos obedecer, diremos que se tornou triplamente culpado: porque em nós, que o geramos, desobedece a seus próprios pais; porque o educamos, e porque, apesar do seu compromisso tácito, não nos obedece nem procura corrigir-nos pela persuasão naquilo em que não estivermos procedendo direito.
52 a E apesar de não termos imposto com rudeza nossas determinações, senão que apenas as apresentamos, oferecendo-lhe a alternativa de escolher entre obedecer-nos ou convencer-nos do contrário, não fez nem uma coisa nem outra.

XIV — Essa, Sócrates, como o afirmo, é a censura em que incorrerás, se puseres em prática o que intentas, sim, tu, principalmente, mas do que qualquer outro Ateniense. E no caso de eu lhes perguntar: E por que isso? sem dúvida as Leis me castigariam com me dizerem que mais do que qualquer Ateniense eu tomara com elas tal compromisso. Temos uma grande prova, Sócrates, então diriam, de que nós e a cidade éramos do teu agrado. Não
b te deixarias ficar nela mais do que qualquer outro Ateniense, se não tivesses por ela particular predileção, a ponto de nunca saíres da cidade para assistires aos festivais, com exceção de uma única vez, no Istmo, bem como nunca foste a qualquer outro lugar, a não ser em campanha militar, nem nunca empreendeste nenhuma viagem, como costumam fazer os outros homens, como também jamais manifestaste desejo de conhecer outras cidades e outras leis, porque nós e nossa cidade te bastá-
c vamos. E tanto nos preferias e concordavas em viver segundo nossas determinações, que, entre outras coisas,

procriaste filhos em nossa cidade, prova certa de que te agradavas dela. Mais, ainda: no decurso do processo, se tivesses querido, poderias ter sido condenado a exílio, e assim o que intentas fazer agora à revelia da cidade, terias então feito com o seu consentimento. Naquele tempo, porém, tu fazias praça de ser-te indiferente morrer, antepondo, como dizias, ao exílio a própria morte. Mas agora nem te envergonhas dos teus discursos anteriores, nem mostras reverência a nós outras, as Leis, po-
d rém intentas destruir-nos e procedes como o faria o mais vil escravo, com procurares evadir-te, contra todos os pactos e promessas, segundo os quais te comprometeste conosco a viver como cidadão. Em primeiro lugar, portanto, responde a esta pergunta, se não falamos verdade, quando afirmamos que te havias comprometido a provar com os fatos e não simplesmente com palavras que desejavas viver conosco como cidadão. É ou não é verdade? Depois disso, que lhes diríamos, Critão? Não seríamos forçados a concordar?

Critão — Necessariamente, Sócrates.

Sócrates — Que outra coisa fazes — poderiam continuar — senão violar os pactos e convênios que assentaste
e conosco sem nenhuma compulsão nem subterfúgio de nossa parte, nem premência de tempo para tua deliberação, pois dispuseste de setenta anos em que poderias ter-te retirado para alhures, no caso de não te agradares de nós ou de te parecerem injustas nossas convenções. Não preferiste nem a Lacedemônia, nem Creta, cujas instituições não cessas de elogiar, nem qualquer outra
53 a cidade helena ou bárbara, senão que te afastaste daqui menos do que os coxos, os cegos e os demais mutilados, a tal ponto a cidade e, por conseqüência, nós outras, as Leis, te agradávamos mais do que aos outros Atenienses. A quem poderá ser aprazível uma cidade, se não lhe agradam as leis? E agora pretendes faltar ao combinado? Não o farás, Sócrates, se seguires o nosso conselho; não te tornes ridículo, afastando-te da cidade.

XV — Reflete um pouco: se violares nosso acordo e
b cometeres essa falta, que bem te advirá disso e aos teus familiares? Que os teus familiares correrão o perigo de serem também exilados, de se verem privados do direito de

cidadania, ou de perderem seus bens, é mais do que evidente. Para começar, no que te diz respeito, se te dirigires para uma das cidades mais próximas, quer seja Tebas, quer seja Mégara — pois em ambas vigem boas leis — ali chegarás, Sócrates, como inimigo das respectivas constituições, pois quem quer que seja afeiçoado à sua cidade passará a olhar-te de viés e a ter-te na conta de destruidor das leis, pois confirmarás com isso a opinião

c de teus juízes, cuja sentença se lhes afigurará bem dada. Quem é corruptor das leis, pode muito bem ser tido na conta de corruptor dos jovens e de homens dotados de pouco discernimento. Terás, então, de fugir das cidades bem organizadas e dos homens de melhor caráter? E valerá a pena viver nessas condições? Ou te aproximarás deles com desfaçatez suficiente para conversar com todos... a respeito de quê, Sócrates? O mesmo que conversavas aqui, que não há nada tão estimável para os homens como a virtude e a justiça, a legalidade e as leis. E não crês que procedendo Sócrates desse modo, não

d seja considerado indecente o seu comportamento? Forçosamente. Mas, decerto, abandonarás essas cidades para ficares na Tessália com os hóspedes de Critão, onde imperam a desordem e a intemperança, e onde, sem dúvida, terão prazer em ouvir-te contar a maneira ridícula por que escapaste da prisão, envolvendo-te em qualquer roupa estranha, ou usando uma pele à guisa de casaco, ou com qualquer outro disfarce de que se valem os fugitivos, para assim mudares de aparência. E o fato de, sendo velho como és e de com toda a probabilidade só

e dispores de um restinho de vida, revelares tão tenaz apego ao mundo, com menoscabo das mais sagradas leis, pensas que ninguém te dirá nada? É possível que não, se não ofenderes ninguém. Caso contrário, Sócrates, serás obrigado a ouvir muitas coisas indignas de ti. Passarás, então, a viver rastejando diante de todos, conforme as circunstâncias? E que farás na Tessália, a não ser freqüentar banquetes, como se só tivesses ido à Tessália para viveres num rega-bofe permanente? E aqueles teus discursos sobre a justiça e as demais virtudes, para onde

54 a nos foram parar? Talvez só desejes viver por causa dos filhos, para que tu mesmo os cries e eduques. Como

assim? Pretendes levá-los contigo para a Tessália, porque possas criá-los e educá-los lá mesmo, na qualidade de estrangeiros, para que eles tenham de agradecer-te também isso? Ou não será ssim? Virão eles a ser mais bem criados e educados, estando tu com vida, apesar de não ficares junto deles? Os teus familiares tomarão conta deles. Imaginas, então, que se viajares para a Tessália aqueles se incumbirão disso, mas não o farão se viajares
b para o Hades? Em verdade, se esperas algo dos que se dizem teus amigos, terás de acreditar que hão de fazê-lo.

XVI — Por isso, Sócrates, deixa-te guiar por nós, que te criamos, e não dês nem aos filhos, nem à vida, nem a coisa alguma mais valor do que à justiça, para que se chegares no Hades possas discorrer sobre tudo isso em tua defesa junto dos governantes de lá. Porque se levares avante o que estás na iminência de pôr em prática, nem tu nem nenhum dos teus se tornará aqui melhor, nem mais justo, nem mais piedoso, nem isso te será de nenhuma vantagem quando chegares lá. Hoje, porém, tu partes, se partires, condenado injustamente, não por
c nós, as Leis, mas pelos homens. Mas no caso de fugires por maneira tão vergonhosa, respondendo à injustiça com injustiça, e ao mal com mal, e rompendo os pactos e convênios que havias feito conosco, e causando mal a quem menos deverias causar, a saber, a ti mesmo, aos teus amigos, à pátria e a nós outras, não somente nos aborreceremos contigo, enquanto viveres, como não te farão no Hades boa acolhida nossas irmãs, sabendo que tentaste destruir-nos quanto de ti dependia. Não te deixes, portanto, persuadir por Critão, que deseja que assim
d procedas, mas por nós.

XVII — Tudo isso, meu caro amigo Critão, julgo ouvir, como julgam ouvir flauta os coribantes. No meu interior ressoam ainda essas palavras, impedindo-me de atender a tudo o mais. Fica, pois, sabendo que no que respeita às minhas convicções, tudo o que disseres em contrário será baldado. Contudo, caso ainda esperes obter algum resultado, podes falar.

Critão — Não, Sócrates; nada mais tenho a dizer-te.

e **Sócrates** — Está bem, Critão; procedamos, então,

dessa maneira, porque esse é o caminho indicado pela divindade.

LAQUETE

(Ou: **da Coragem** — Gênero maiêutico)

Personagens:

Lisímaco — Melésias — Nícias
Laquete — Um filho de Lisímaco
e um de Melésias — Sócrates

178 a I — Nícias e Laquete, assististes à exibição desse homem que se bateu inteiramente armado. O motivo de eu e Melésias aqui presente vos termos pedido que viésseis a tal espetáculo, não vo-lo declaramos então; agora, porém, vamos dizer-vos qual tenha sido, por estarmos certos de que podemos usar de franqueza convosco. Muita gente faz mofa dessas práticas, e quando alguém b lhes pede a opinião, nunca dizem o que sentem, mas, procurando adivinhar o pensamento do interlocutor, falam sempre coisa diferente do que pensam. Como, porém, vos temos na conta de bons juízes e de pessoas sinceras, chamamos-vos para nos aconselhardes sobre o assunto que passamos a expor. Este longo preâmbulo servirá de introdução ao seguinte: Os rapazes que aqui 179 a vedes são nossos filhos; aquele é de Melésias, e se chama Tucídides, como o avô; o outro é meu, e recebeu também o nome do avô paterno; chama-se Aristides. Ora, nós dois decidimos cuidar com o maior carinho possível da educação de ambos, e em vez de procedermos como a maioria dos pais, que deixam os filhos viver como bem entendem, logo que chegam à adolescência, resolvemos b começar desde agora e fazer por eles o que estiver em nossas possibilidades. Como sabemos que também tendes filhos, imaginamos que, mais do que a ninguém, vos preocupa o problema da educação dos jovens, para que eles venham a aproveitar bastante. E se, porventura, ainda não volvestes a atenção para esse assunto com a insistência que ele requer, damos-vos o conselho de não o adiardes por mais tempo e vos convidamos a compartilhar os nossos cuidados, com relação ao problema da educação dos filhos.

II — Precisareis ouvir, Nícias e Laquete, os motivos dessa nossa resolução, embora com o risco de nos tornarmos um tanto prolixos. Eu e o nosso Melésias temos c a mesa em comum; nossos filhos comem conosco. Como disse no começo, vamos usar de toda a franqueza. Costumamos conversar com os rapazes a respeito dos grandes e numerosos feitos de nossos pais, assim na paz como na

guerra, tanto na administração da cidade como quando se achavam à frente dos nossos aliados. Mas a nosso respeito nenhum de nós pode contar nada, o que nos faz sentirmo-nos diminuídos diante de nossos filhos e nos leva a culpar nossos próprios pais, por nos terem permi-
d tido viver apenas em divertimentos, desde que atingimos a adolescência, enquanto eles se ocupavam com os negócios dos outros. É o exemplo que não cessamos de apontar aos rapazes, fazendo-lhes ver que, se se descuidarem de si próprios e não nos obedecerem, viverão sem fama alguma; porém se se esforçarem nesse ponto, tornar-se-ão, talvez, dignos do nome que têm. Eles prometem obedecer-nos; agora, todo o nosso empenho consiste em saber o que eles precisam aprender e em que devem
e exercitar-se, para virem a ser homens de verdade. Alguém nos recomendou a hoplomaquia como muito indicada para os moços, e fez o elogio do indivíduo cuja exibição acabastes de presenciar, exortando-nos a vir vê-lo. Fomos, porém, de parecer que não importava apenas vê-lo, mas também trazer-vos em nossa companhia, para que assistísseis ao espetáculo e, depois, se estivés-
180 a seis de acordo, nos reunirmos para deliberar juntos sobre a educação de nossos filhos. É sobre isso que desejamos conversar convosco. Compete-vos, agora, manifestardes-vos a respeito dessa disciplina, se achais que deve ou não deve ser aprendida, ou sobre qualquer outra, e no caso de conhecerdes disciplina ou ciência mais indicada para os moços e de justificar nosso conhecimento, comunicardes-nos o que faríeis no nosso caso.

III — **Nícias** — No que me diz respeito, Lisímaco e Melésias, não somente aplaudo vossa maneira de pensar, como declaro-me disposto a estudar convosco o assunto, acreditando que o mesmo se dê com Laquete, aqui presente.

b **Laquete** — Sem dúvida, Nícias; parece-me muito certo tudo o que Lisímaco acabou de dizer a respeito do seu pai e do de Melésias, o que não se aplica apenas a eles dois, mas também a nós e a quantos nos ocupamos com o governo da cidade. Com quase todos acontece o mesmo a que ele se referiu, tanto com relação à educação dos filhos como com os assuntos particulares, que

ficam negligenciados e relegados para um plano secundário. Falaste a pura verdade, Lisímaco; mas admira-me c que recorras a nós para te aconselharmos a respeito da educação dos rapazes e não tenhas tomado idêntica resolução com relação a Sócrates, aqui presente, a uma, por ser ele do mesmo burgo que tu; a outra, por passar todo o tempo em locais em que são debatidas, precisamente, as questões que estás procurando resolver, o estudo ou a ocupação mais indicada para os moços.

Lisímaco — Que me dizes, Laquete? Sócrates se preocupa com esses problemas?

Laquete — Sem dúvida, Lisímaco.

Nícias — Eu, também, posso dar-te testemunho d disso, tão bom como o de Laquete; não faz muito tempo ele arranjou para meu filho um professor de Música, Damão, aluno de Agátocles, pessoa de alto merecimento não só como músico como em tudo o mais em que quiserdes empregá-lo, na qualidade de companheiro indicado para moços da idade destes.

IV — **Lisímaco** — A verdade, Sócrates, e também Nícias e Laquete, é que os velhos, como eu, não conhe- e cem os moços, porque, em virtude de nossa idade, passamos quase todo o tempo em casa. Porém se estiveres, filho de Sofronisco, em condições de dar algum conselho aproveitável a um dos teus companheiros de burgo, não mo recuses; assiste-me, mesmo, o direito de pedir-te isso, por sermos conhecidos desde o tempo de teu pai, pois eu e ele sempre fomos companheiros e amigos, havendo ele falecido sem que nunca houvesse surgido entre nós a menor divergência. Agora mesmo, ao ser mencionado o teu nome, me ocorre à memória o que tenho ouvido os rapazes dizer, pois em suas conversações diárias lá em casa, a todo o instante eles falam de Sócrates em termos elogiosos; mas eu nunca lhes perguntei se eles 181 a se referiam ao filho de Sofronisco. Meninos, este aqui é o Sócrates de que falais com tanta freqüência?

Os dois moços — Sim, pai; é ele mesmo.

Lisímaco — Por Hera, Sócrates, folgo muito de ver que honras o nome de teu pai, o melhor dos homens, e, mais ainda, por verificar que os teus problemas passam a interessar-nos, assim como já te interessam os nossos.

Laquete — Fazes bem, Lisímaco; não despeças o homem, pois já o vi alhures honrar não apenas o nome

b do pai, como também o da pátria; fomos companheiros na retirada de Délio, e posso assegurar-te que, se todos, naquela conjuntura, se tivessem comportado como ele, nossa cidade teria ficado com honra, sem nunca ter vindo a sofrer a queda que sofreu.

Lisímaco — É um belo elogio, Sócrates, que te fazem pessoas dignas de crédito, particularmente a respeito de ações como a que eles enaltecem. Assevero-te que me causa grande satisfação ouvir-te exaltado desse modo, e que podes contar-me entre o número dos que mais

c te querem bem. Tu já podias ter-nos procurado mais vezes, como amigo de casa, naturalmente. Mas a partir de hoje, visto nos termos encontrado, põe todo o empenho em aproximar-te de nós e em conhecer-nos e a nossos filhos, para que venha a continuar com eles nossa antiga amizade. Estou certo de que farás isso, o que de nossa parte não deixaremos de lembrar-te. E que pensas da questão apresentada? Como te parece? Achas aconselhável ou não para os moços exercitarem-se a lutar completamente armados?

d V — **Sócrates** — Não apenas sobre esse assunto, Lisímaco, procurarei aconselhar-te, na medida de minhas forças, como farei tudo o mais que me pedires. Sendo eu, porém o mais moço e o menos experiente, parece-me mais acertado ouvir primeiro o que os outros têm que dizer, para aproveitar-me dos seus ensinamentos. No caso de poder acrescentar algo ao que disserem, exporei francamente minha opinião, esforçando-me por convencê-los e a ti da minha maneira de pensar. Nícias, por que não serás o primeiro a manifestar-te?

Nícias — Nada o impede, Sócrates. Penso que é de

e grande utilidade para os moços a aquisição desse conhecimento, pois, além de afastá-los de outras diversões a que de grado se entregam nas horas de lazer, tem esse exercício a vantagem de deixar o corpo mais vigoroso; não é inferior a nenhum outro, nem exige menor esfor-

182 a ço de quem a ele se dedica. Não há exercício mais aconselhável para um homem livre do que esse e a equitação. Nas lutas em que nos distinguimos e que temos, real-

mente, de enfrentar, só se sobressaem os que têm prática dos instrumentos de guerra. Ademais, o conhecimento dessa disciplina lhes será de utilidade nos combates, quando for preciso lutar em fileiras cerradas com muitos outros, sobretudo quando a composição é rompida e se estabelece a luta singular, ou seja para perseguir o inimi- b go que se defende, ou, no caso de fuga, para defender-se de quem o persegue. O conhecedor da hoplomaquia nada terá que recear, nem de um único perseguidor, nem de muitos; em qualquer situação, contará com vantagens. Demais disso, essa modalidade de exercício desperta a paixão para outra arte nobre, pois quem quer que se dedique à hoplomaquia desejará também aprender a arte afim, da organização das tropas, e, uma vez aprendida essa parte e inflamado da ambição de glória, passará a c dedicar-se a tudo o mais que se relaciona com a estratégia. Torna-se mais do que evidente quão honroso e importante para qualquer pessoa é o conhecimento e a prática dessas artes correlatas, para as quais serviu de propedêutica aquela disciplina. A tudo isso acrescentemos outra vantagem não despicienda, a saber, que em qualquer recontro esse conhecimento deixará os homens mais valentes e audaciosos que de costume. Não me corro, também, de mencionar outra particularidade, por d insignificante que se nos afigure, a de conferir aos homens maior garbo, e que, na ocasião oportuna, faz parecer o que se bate mais formidável ao adversário, em virtude, justamente, de sua compostura. Por tudo isso, Lisímaco, como disse, sou de opinião que os rapazes devem aprender essa arte; aí ficam as razões da minha maneira de pensar. Se Laquete for de outro parecer, com muito agrado ouvirei a sua exposição.

VI — **Laquete** — Mas, Nícias, é muito arriscado declarar de qualquer disciplina que não merece ser estu- e dada; todo conhecimento é considerado vantajoso. É o caso da Hoplomaquia: se for, de fato, uma ciência, como pretendem os que a ensinam, e tiver a importância que lhe atribui Nícias, concordo que merece ser aprendida. Porém se não for ciência, enganando-nos apenas quantos prometem ensiná-la, ou, no caso de sê-lo, se carecer absolutamente de importância, para que, então, apren-

dê-la? O que me leva a manifestar-me dessa maneira, ao apreciá-la, é estar convencido de que, se ela tivesse algum valor, não ficaria esquecida dos lacedemônios, que outra coisa não fazem na vida, senão aprender e praticar o que, aprendido e exercitado, lhes confere superioridade na guerra, com relação aos outros povos. E ainda mesmo que eles não tivessem visto isso, uma coisa os professores dessa disciplina não teriam deixado de perceber; que, entre os helenos, são os lacedemônios os que mais se dedicam a esse mister, e que o professor de semelhante disciplina que entre eles se distinguisse ganharia certamente muito dinheiro noutras comunidades, tal como se dá com os poetas trágicos que se distinguem entre nós. Pois, em verdade, todo indivíduo que se considera capaz de compor uma tragégia, não se põe a percorrer a Ática, de cidade em cidade, para representá-la, mas vem diretamente para cá, a fim de exibir-se, o que é muito natural. Porém com relação aos hoplômacos, verifico que eles consideram a Lacedemônia um templo inviolável, em que não tocam nem com a ponta do pé, preferindo excursionar pelas cidades vizinhas e exibir-se entre outros povos, principalmente os que se confessam inferiores em tudo o que diz respeito à guerra.

183 a ... b

VII — Além do mais, Lisímaco, eu já vi na prática um bom número desses professores, e sei quanto eles valem. Convém examinar o problema sob esse aspecto. Como por uma fatalidade, nunca se distinguiu, na guerra, nenhum professor de hoplomaquia. Enquanto em todas as outras profissões se destacam nomes dos que a elas se dedicam, os amadores desta aqui parece constituírem a única e infeliz exceção. Esse Estesilau que vistes juntamente comigo exibir-se diante de uma grande multidão e dizer de si mesmo tantas maravilhas, eu já tive oportunidade de observar noutra parte muito mais conforme a verdade, e onde, bem contra o seu querer, ele se revelou o que verdadeiramente era. Havendo o navio em que ele servia como tripulante acometido de abordo certo barco de carga, combatia ele armado de uma lança-foice, que, tanto diferia das armas comuns, como ele dos outros combatentes. A seu respeito não

c ... d

vamos gastar muitas palavras, mas vale a pena contar o resultado da idéia mirífica de pôr uma foice numa haste de lança. Estando ele a lutar, enroscou-se-lhe a arma no cordame do navio inimigo e nele ficou presa. Estesilau dava-lhe safanões para desprendê-la, porém nada conseguia. Os dois barcos deslizavam um pelo outro; no começo, ele corria ao longo do navio, segurando firme a lança; quando, porém, o barco inimigo se afastou e começou a arrastá-lo, por não se resolver ele a soltar a arma, deixou-a escorregar aos poucos pela mão, até segurá-la apenas pela extremidade do cabo. Diante de tal situação, os tripulantes do cargueiro romperam em vaia e gargalhadas, e só depois que um deles atirou uma pedra, que veio cair no convés do navio aos pés de Estesilau, foi que este soltou a lança. Os homens da trirreme não se podiam conter de tanto rir, ao verem aquela foice-lança pendurada no cargueiro. É possível que essa arte tenha algum valor, como disse Nícias; porém o que eu vi foi isso.

VIII — Mas, como declarei no começo, quer se trate de uma ciência, ainda que de utilidade muito duvidosa, quer não seja ela ciência de espécie alguma, porém simples impostura, não merece que percamos com ela o nosso tempo. No meu modo de pensar, se for pusilânime o pretenso conhecedor da disciplina, arrogantíssimo se tornará por esse fato, vindo a revelar-se, por fim, com maior evidência sua verdadeira natureza; se for valente de verdade, ficará sob a observação de todos, e, na eventualidade de um pequeno deslize, é grande o ultrage que recolhe, pois desperta inveja vangloriar-se alguém de conhecer semelhante disciplina. Assim, a menos que essa pessoa se sobressaia entre todos por sua coragem, não poderá evitar de cair em ridículo, no caso de dizer que possui semelhante habilidade. É isso o que eu penso, Lisímaco, acerca da determinação de estudar essa disciplina. Mas, como disse no começo, o que importa agora é reteres Sócrates e insistires com ele para que também se manifeste a respeito do assunto em discussão.

Lisímaco — É o que vou fazer, Sócrates, pois quer parecer-me que nossa consulta está necessitando de um árbitro. Se eles não tivessem divergido, não haveria ne-

cessidade disso. Agora, porém — como viste, Laquete e Nícias externaram pontos de vista inteiramente opostos — precisarei também ouvir-te, para saber a qual dos dois vais dar o teu apoio.

IX — **Sócrates** — Como, Lisímaco! pretendes adotar a opinião que obtiver maior número de votos?

Lisímaco — Que mais posso fazer, Sócrates?

Sócrates — E tu, Melésias, farás a mesma coisa? Se e estivéssemos deliberando sobre a natureza do exercício que deverias escolher para teu filho, seguirias a opinião dos que estivessem em maioria ou, de preferência, a de quem houvesse aprendido com bons professores essa disciplina e nela se tivesse exercitado?

Melésias — A deste, naturalmente, Sócrates.

Sócrates — Terias mais confiança nele do que em nós quatro reunidos?

Melésias — Certamente.

Sócrates — Pela simples razão, quero crer, de que a decisão acertada não se apoia no número, porém no conhecimento.

Melésias — É isso mesmo.

Sócrates — Sendo assim, a primeira coisa a fazermos 185 a é procurar saber se algum de nós possui conhecimento especializado na matéria sobre que vamos deliberar, ou se carece desse conhecimento. Havendo alguém nessas condições, devemos aceitar sua opinião, conquanto se trate de um único voto, e desprezar as restantes; caso contrário, procuremos conselho noutra parte. Ou, porventura, imaginais, tu e Lisímaco, que o assunto é de somenos importância, quando, de fato, está em jogo o que de mais precioso possuís? Pois, de acordo com a boa ou a má orientação dos filhos e a educação que eles receberem, será a casa paterna bem ou mal dirigida.

Melésias — É certo o que dizes.

Sócrates — Devemos, portanto, proceder a tal respeito com o máximo cuidado.

Melésias — Sem dúvida.

b **Sócrates** — O que é preciso, então, fazer, como eu disse há pouco, para conhecermos qual de nós é o mais entendido nessa modalidade de exercício? Não será procu-

rar quem a aprendeu e praticou, e que teve nessa arte os mais hábeis professores?

Melésias — Parece-me que sim.

Sócrates — E antes disso, ainda, não nos esforçaremos por conhecer o que seja a coisa para que procuramos professores?

Melésias — Como disseste?

X — **Sócrates** — Talvez deste modo eu deixe mais claro o pensamento: quer parecer-me que desde o princípio não estamos de acordo sobre o que vamos deliberar, c quando perguntamos qual de nós é entendido na matéria, e teve, ou não teve, bons professores dessa disciplina.

Nícias — Sócrates, o que estamos discutindo não é a questão da hoplomaquia, para sabermos se convém, ou não convém, ensiná-la aos rapazes?

Sócrates — Perfeitamente, Nícias. Porém quando alguém se interessa por determinado remédio para os olhos, se convém ou não convém ser aplicado, és de opinião que a consulta diz respeito ao remédio ou aos olhos?

Nícias — Aos olhos.

d **Sócrates** — E quando essa pessoa considera se deve ou não deve pôr um freio no cavalo, e em que circunstâncias, a consulta gira em torno do cavalo, não do freio.

Nícias — É certo.

Sócrates — Numa palavra: sempre que alguém delibera sobre determinada coisa, com relação a outra, sua consulta diz respeito à coisa que é o objeto de estudo, não à que entra em relação com ela.

Nícias — Necessariamente.

Sócrates — O que devemos, portanto, considerar é se o conselheiro a que recorremos é entendido no tratamento daquilo a respeito do que estabelecemos nossa investigação.

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — Devemos dizer, portanto, que presentemente temos em vista determinado conhecimento em e que está em causa a alma dos rapazes.

Nícias — Sim.

Sócrates — Logo, o que importa investigar é se al-

gum de nós entende do tratamento de almas, se sabe cuidar delas como convém e se teve bons professores dessa matéria.

Laquete — Como assim, Sócrates? Nunca viste pessoas que, sem terem tido professores, em muitas coisas são mais hábeis do que outras que tiveram?

Sócrates — Sim, já vi, Laquete; tu, porém, nunca lhes darias crédito, quando dissessem que eram competentes nesta ou naquela arte, se, ao mesmo tempo, não pudessem apresentar-te uma amostra bem convincente, mais de uma, até, de sua habilidade nesse setor. (186 a)

Laquete — Nisso tens toda a razão.

XI — **Sócrates** — Laquete e Nícias, uma vez que Lisímaco e Melésias nos chamaram para aconselhá-los a respeito da educação dos filhos, empenhados, como se acham, em ilustrar-lhes, tanto quanto possível, o espírito, ficamos na obrigação de declinar o nome dos professores que tivemos, no caso, bem entendido, de estarmos em condições de responder afirmativamente nesse particular, e de demonstrar-lhes, primeiro, que esses professores eram competentes e que cuidaram da formação espiritual de muitos moços, e, depois, que também se incumbiram de nossa formação. (b) No caso, porém, de um de nós confessar que não teve professor, precisará, então, enumerar suas próprias obras e apontar, entre os atenienses ou estrangeiros, as pessoas, livres ou escravos, que aproveitaram com seus ensinamentos e que isso mesmo declarem. Não nos sendo possível fazer nenhuma dessas coisas, teremos de dizer-lhes que procurem conselho noutra parte, pois de outro modo poderemos prejudicar os filhos de nossos amigos, além de nos tornarmos passivos das mais graves censuras de pessoas de nossas relações. No que me diz respeito, Lisímaco e Melésias, sou o primeiro a confessar que nunca freqüentei professor dessa matéria, (c) muito embora desde moço tivesse muita vontade de aprendê-la. Porém sempre careci de recursos para pagar honorários aos sofistas, os únicos que se apresentavam como capazes de fazer de mim um homem de bem e de valor, não me tendo sido possível até agora descobrir por mim mesmo semelhante arte. Porém não será de admirar que Nícias e Laquete a tenhem desco-

berto e aprendido, porque não somente dispuseram sempre de muito mais recursos do que eu, o que lhes permitiria estudar com outras pessoas, como também por serem mais velhos e, por isso mesmo, já terem tido tempo

d de descobri-la. Ambos me parecem capazes de ensinar essa disciplina, pois não se teriam manifestado com tanta decisão a respeito de exercícios vantajosos ou prejudiciais aos moços, se não tivessem confiança em seus próprios conhecimentos. Em tudo o mais eu creio neles; só me admira estarem em desacordo nesse particular. Essa a razão, Lisímaco, de pedir-te, por meu turno, como Laquete fez há pouco a meu respeito, exortando-te a não me deixares partir e me fazeres falar: não permitas — por minha vez te peço — se retire nem Laquete nem Nícias

e sem lhes fazeres perguntas, e dize-lhes que Sócrates declarou nada entender desse assunto, não se encontrando, por isso, em condições de decidir qual deles dois está com a razão, pois nunca teve professor, nem nunca descobriu essa arte por esforço próprio. Porém ireis dizer-nos, cada um de vós por sua vez, Nícias e Laquete, qual foi o professor de maior merecimento que já encontrou com respeito à educação dos moços, e se aprendeu com alguém o que sabeis, ou se o descobristes por esforço

187 a próprio? E no caso de haverdes aprendido, quais foram os vossos respectivos professores e quem mais em nosso meio se dedica a essa profissão, porque, se os negócios da cidade não vos permitirem folga, nós mesmos nos dirigiremos a eles, e, ou à força de argumentos, ou à custa de presentes, ou por ambos os meios, os convenceremos a tomar conta de nossos filhos e dos vossos, para que eles não venham a envergonhar os avós com sua falta de educação. Porém, no caso de haverdes descoberto essa disciplina por esforço próprio, apresentai-nos provas de vossa competência, indicando-nos as pessoas que, sob vossa orientação, de inferiores que eram se tor-

b naram notórias e virtuosas. Mas, se fordes começar agora a ensinar, deveis refletir que não estais fazendo a experiência com nenhum Cário, mas com vossos próprios filhos e com os filhos de vossos amigos, para não virdes a confirmar o provérbio que nos fala do aprendiz de oleiro que quis principiar pela jarra. Dizei-nos, pois, o que estais

e o que não estais em condições de fazer. Pergunta-lhes tudo isso, Lisímaco, e não permitas que os homens se retirem.

XII — **Lisímaco** — A meu ver, senhores, Sócrates c falou com muito senso. Compete-vos agora, Nícias e Laquete, decidir se estais dispostos a ser interrogados e a vos manifestar sobre essas questões. É fora de dúvida que eu e Melésias vos ficaremos muito agradecidos, se quiserdes dizer-nos o que pensais a respeito de tudo o que Sócrates perguntou, pois eu iniciei há pouco o meu pedido declarando que só vos havíamos convocado para esta deliberação por acreditarmos que devíeis estar familiarizados com semelhante assunto, além de outras ra- d zões, porque vossos filhos devem regular na idade com os nossos. Se não tendes nenhuma objeção a apresentar, declarai-o logo e examinai a questão na companhia de Sócrates, ouvindo cada um os argumentos dos outros dois e dando o seu parecer, pois, como ele disse muito bem, trata-se de deliberar sobre assunto de suma gravidade para todos nós. Vede agora se podeis anuir ao que vos pedimos.

Nícias — Pelo que estou vendo, Lisímaco, o que conheces de Sócrates vem apenas do pai dele, sem que nunca tivesses com ele convivência mais estreita, tirante, e possivelmente, na sua meninice, quando o poderias ter visto em companhia do pai, quer fosse isso no templo, quer nas assembléias distritais. Mas é evidente que depois que ele se tornou homem feito, nunca mais o encontraste.

Lisímaco — Como assim, Nícias?

XIII — **Nícias** — Pois pareces ignorar que quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele, no jeito de mulheres que confabulam, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que maneira vive e que vida levou no passado; 188 a uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo. Eu já estou acostumado com a maneira dele, e sei que todos temos de passar por isso. Sendo assim, Lisímaco, de muito bom grado conversarei com ele; não vejo nenhum mal em sermos lembrados de

algum torto que tivéssemos feito ou que estejamos a
b fazer; quem não se furta a esse exame, passará necessariamente a tomar mais cuidado consigo mesmo, de acordo, nesse particular, com Solão, quando disse que devemos aprender durante toda a vida, sem imaginar que a sabedoria vem com a velhice. Para mim não é nem insueto nem desagradável ser examinado por Sócrates; em verdade, desde o começo eu sabia que, estando Sócrates presente, a conversação não iria girar em torno dos rapa-
c zes, mas de nós mesmos. Mas, como disse, de meu lado nada impede conversarmos com Sócrates da maneira que ele quiser. Pergunta a Laquete qual é o seu pensamento a esse respeito.

XIV — **Laquete** — O meu pensamento, Nícias, a esse respeito é muito simples, ou, se o preferires, não é simples, é dúplice. Algumas pessoas poderão achar que eu sou amigo de discursos, e outras, que sou inimigo deles. Quando ouço alguém discorrer sobre a virtude ou
d sobre qualquer outra modalidade de sabedoria, algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e completam. Considero o indivíduo nessas condições um músico afinado em harmonia mais perfeita do que a da lira ou de qualquer outro instrumento frívolo: a harmonia da sua própria vida, estando sempre em consonância suas palavras com seus atos, harmonia dórica, não jônica, quero crer, nem mesmo frígia, nem lídia, mas a única verdadeiramente helênica. Um indivíduo nessas condições me deleita sobremodo, mal começo a falar, não
e havendo quem, então, não me considere amigo de discursos, tal é a atenção com que eu ouço o que ele diz. Quem procede de modo contrário, ofende-me os ouvidos, e em tanto maior grau quanto melhor se me afigura o seu falar, do que resulta parecer que me horrorizam discursos. Das palavras de Sócrates não tenho nenhuma experiência, porém há muito conheço suas ações, que o
189 a revelam como capaz de exprimir-se com elegância e franqüeza. Se houver em sua pessoa, de fato, essa concordância, declaro-me disposto a dialogar com ele, deixando-me de muito bom grado examinar, sem me sentir

envergonhado de aprender. Neste ponto estou de pleno acordo com Solão, apenas com um pequeno acréscimo: sim, desejo envelhecer aprendendo, porém somente com os bons. Imponho essa condição: o professor precisa ser homem de bem, para não parecer que eu sou aluno indócil ou que aprendo sem vontade. O fato de ser mais moço o professor, ou de ainda não haver alcançado fa-
b ma, ou qualquer outra particularidade desse tipo, é coisa com que não me preocupo. Por isso, comunico-te, Sócrates, que podes ensinar-me ou refutar-me como entenderes, ou aprender comigo o que eu souber. São esses os meus sentimentos a teu respeito, desde o dia em que corremos juntos os mesmos perigos e tu deste prova do teu valor, como só poderia fazê-lo um homem cujo merecimento o tempo viria a confirmar. Fala, portanto, o que quiseres, sem te preocupares com a diferença de idade que há entre nós.

c XV — **Sócrates** — Pelo que vejo, não posso queixar-me de que não tendes vontade de vos aconselhardes comigo e de investigarmos juntos.

Lisímaco — Mas esse assunto, Sócrates, diz respeito a nós todos, pois eu te considero um dos nossos. Investiga, portanto, no meu lugar o que para o bem dos rapazes precisamos debater com Nícias e Laquete, e delibera com eles como melhor a todos parecer. Devido à idade, esqueço o que queria perguntar ou as perguntas que me fazem, principalmente quando de permeio surgem novas questões. Debatei, portanto, apenas vós o assunto apre-
d sentado, que eu me limitarei a escutar; depois de ouvir-vos, eu e Melésias poremos em prática o que tiverdes decidido.

Sócrates — Nícias e Laquete, precisamos obedecer a Lisímaco e Melésias. Talvez não houvesse mal nenhum em voltarmos a investigar o que há pouco nos propusemos, a saber: quais os professores que tivemos nessa disciplina, ou quem nós já deixamos melhor com
e nossos ensinamentos. Porém quer parecer-me que este outro método nos conduzirá ao mesmo ponto, por apanhar desde o início o problema de perspectiva mais adequada. Sempre que conhecemos alguma coisa que deixa melhor outra a que é adicionada, e nos encontramos em

condições de adicioná-la àquela, é fora de dúvida que conhecemos também como pode ser obtido pela maneira melhor e mais fácil aquilo sobre que procuramos aconselhar-nos. É possível que não tenhais apanhado de pronto o meu pensamento, mas do seguinte modo o

190 a fareis sem dificuldade. Se soubéssemos que a vista, comunicada aos olhos, deixa melhores os que a recebem, e estivéssemos em condições de comunicá-la aos olhos, é evidente que saberíamos o que vem a ser a vista, e também que poderíamos aconselhar a maneira melhor e mais cômoda de adquiri-la. Porém se nem isso soubermos, o que seja a vista, ou o que seja o ouvido, mui dificilmente poderemos ser bons conselheiros ou médicos para os olhos ou para os ouvidos, nem poderemos

b ensinar a alguém a melhor maneira de adquirir a vista ou o ouvido.

Laquete — É certo o que dizes, Sócrates.

XVI — **Sócrates** — Estes dois amigos nossos, Laquete, não nos chamaram para deliberar com eles de que maneira poderá ser comunicada virtude à alma de seus filhos, a fim de deixá-la melhor?

Laquete — Perfeitamente.

Sócrates — E para isso não será preciso conhecermos, de início, a virtude? Pois, se ignorarmos de todo o que seja virtude, de que modo poderemos aconselhar

c alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la?

Laquete — De nenhum modo, parece-me, Sócrates.

Sócrates — Admitimos, então, Laquete, que sabemos o que seja virtude?

Laquete — Admitimos, sem dúvida.

Sócrates — E o que sabemos, somos também capazes de exprimir?

Laquete — Como não?

Sócrates — Não nos abalancemos, amigo, a procurar saber o que seja toda a virtude; seria um trabalho ingente. De início, investiguemos apenas uma pequena parte, para sabermos se estamos em condições de dizer o

d que ela seja; é de supor que desse modo a investigação se nos torne mais fácil.

Laquete — Sim, façamos assim mesmo, Sócrates, como o desejas.

Sócrates — Que parte, então, escolheremos da virtude? Terá de ser, evidentemente, aquela a que tende a disciplina da hoplomaquia, e que todo o mundo pensa ser a coragem, não é assim?

Laquete — É o que todos pensam, realmente.

Sócrates — Comecemos, portanto, Laquete, por determinar o que é coragem; de seguida, passaremos a considerar de que maneira ela pode ser comunicada aos moços e até onde estes conseguirão adquiri-la por meio do estudo e do exercício. Começa, portanto, como disse, por explicar-nos o que seja a coragem. e

XVII — **Laquete** — Isso, Sócrates, por Zeus, não é difícil de explicar. Como sabes, homem de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e a não fugir.

Sócrates — Muito bem, Laquete; mas talvez eu não me tenha exprimido com muita clareza, pois não respondeste ao que eu tinha intenção de perguntar, porém outra coisa.

Laquete — Como assim, Sócrates?

191 a **Sócrates** — Vou explicar-te, se me for possível. Conforme disseste, o indivíduo corajoso é o que se mantém no seu posto e luta com o inimigo?

Laquete — Foi o que eu disse, de fato.

Sócrates — É também o que eu penso. Mas que diríamos do indivíduo que, sem ficar no seu posto, se bate com o inimigo, fugindo?

Laquete — Como! Fugindo?

Sócrates — Como dos citas se relata, que não combatem menos quando fogem do inimigo do que quando os perseguem. Homero, também, elogia algures os cavalos de Enéias, que tão rápidos correm, diz ele, quer quando cumpre fugir, quer no encalço do inimigo ligeiro. Sim, o próprio Enéias ele o exalta sob esse aspecto, como entendido em fuga, e lhe chama suscitador poderoso do medo. b

Laquete — E com toda a razão, Sócrates, pois referia-se a carros de combate, tal como o fizeste a respeito da cavalaria cita; pois é assim, de fato, que os cavaleiros citas combatem, enquanto a infantaria helênica o faz da maneira que eu disse.

Sócrates — Com exceção, talvez, dos lacedemônios,
c Laquete. Conta-se dos lacedemônios que em Platéia, quando se defrontaram com a barreira formada pelas tropas de escudo, não permaneceram em seus postos para lutar, mas puseram-se em fuga; porém depois que as fileiras dos persas se desmancharam, voltaram-se para eles, no jeito da cavalaria de combate, e ganharam a batalha.

Laquete — Tens razão.

XVIII — **Sócrates** — Foi por isso que eu disse há pouco que era minha a culpa de não me haveres respondido certo, por eu não ter sabido formular a pergunta.
d Porque eu não queria que me dissesses apenas quem é corajoso na infantaria, mas também na cavalaria e em tudo o que for pertinente à guerra, e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar, quem revela coragem nas doenças, na pobreza, nos negócios públicos; mais, ainda: quem é corajoso não somente com relação à dor e ao medo, mas também forte contra os apetites e os prazeres, assim quando os enfrenta como quando foge
e deles. Há também, Laquete, quem revela coragem nessas situações.

Laquete — Muita coragem, até, Sócrates.

Sócrates — Todas essas pessoas são corajosas; umas, porém, revelam coragem nos prazeres; outras, nas tristezas; outras, ainda, nos apetites, e algumas mais nas situações de incutir medo. Mas há, também, quero crer, quem se mostra cobarde em condições idênticas.

Laquete — Perfeitamente.

Sócrates — O que é, portanto, coragem, e o que é cobardia? Foi isso o que eu perguntei. Experimenta explicar primeiro o que seja coragem, a qualidade que é sempre a mesma em todas essas situações. Ainda não apanhaste o meu pensamento?

Laquete — Não muito bem.

192 a XIX — **Sócrates** — É como se eu te perguntasse o que é velocidade, que se manifesta tanto quando corremos, como quando tocamos cítara, e também na fala, no estudo e em muitas outras coisas mais, ou melhor, que possuímos em todas as ações dignas de menção, das mãos, dos pés, da boca, da voz, do entendimento. Não pensas dessa maneira?

Laquete — Perfeitamente.

Sócrates — Se alguém me perguntasse: Sócrates, que pensas que seja essa qualidade comum, a que em todas essas coisas dás o nome de velocidade? decerto b responderа que dou o nome de velocidade à força que realiza muito em pouco tempo, tanto no discurso e na carreira, como em tudo o mais.

Laquete — Resposta muito acertada.

Sócrates — Experimenta, também, Laquete, definir por maneira idêntica o que seja coragem, que força constante vem a ser ela, tanto nos prazeres como na tristeza e em todos os casos a que há pouco nos referimos, e que, sendo sempre a mesma, recebe o nome de coragem.

Laquete — Se tivesse de referir-me à coragem presente a todas essas situações, diria que é uma espécie de perseverança da alma.

c **Sócrates** — É o que devemos fazer, de fato, quando tivermos de responder a essa pergunta. No entanto, eu penso que nem toda perseverança, ao parecer, se te afigura coragem. Infiro isso do seguinte: tenho certeza, Laquete, de que incluis a coragem entre as coisas excelentes.

Laquete — Entre as primorosas, podes ficar certo disso.

Sócrates — Assim, a perseverança da alma, quando unida à razão é bela e boa?

Laquete — Perfeitamente.

d **Sócrates** — E quando unida à irreflexão, não será o contrário disso, funesta e perniciosa?

Laquete — Sim.

Sócrates — E afirmarias que é excelente o que é funesto e pernicioso?

Laquete — Não fora justo, Sócrates.

Sócrates — Não admitirias, portanto, que fosse coragem essa modalidade de perseverança, por não ser excelente, o que a coragem, é, sem dúvida.

Laquete — Tens razão.

Sócrates — Logo, segundo o teu modo de pensar, coragem é a perseverança unida à razão?

Laquete — Assim parece.

e XX — **Sócrates** — Vejamos, então, quando ela está

unida à razão: apenas em alguns casos, ou em todos, tanto nas coisas grandes como nas pequenas? Por exemplo: se alguém persevera em gastar com parcimônia o seu dinheiro, sabendo que com esses gastos acabará ganhando mais, dás a isso o nome de coragem?

Laquete — Eu não, por Zeus!

Sócrates — Ou então, no caso de um médico a quem peça o filho, ou qualquer enfermo com pneumonia, que lhe dê de beber ou de comer, e que não se deixe dobrar ante a insistência, mas persista na recusa: coragem é isso? 193 a

Laquete — Está mais longe, ainda, de ser coragem.

Sócrates — E na guerra, o indivíduo persistente, que se dispõe a lutar depois de calcular prudentemente, por saber que não somente receberá ajuda dos companheiros, como terá de haver-se com inimigos inferiores e em menor número do que os que combatem ao seu lado, além de contar com a superioridade do terreno: um indivíduo nessas condições, que persistisse após tanta reflexão e tantos recursos, seria por ti considerado mais valente do que o antagonista das fileiras inimigas, que se decidisse a permanecer no seu posto de combate?

b **Laquete** — A meu ver, Sócrates, o das fileiras inimigas é mais bravo.

Sócrates — Mas a sua perseverança é bem mais imprudente do que a de seu antagonista.

Laquete — Tens razão.

Sócrates — E o cavaleiro conhecedor da arte de bem cavalgar, que num combate de cavalaria se mostre persistente, não considerarias menos corajoso do que o que carecesse desse conhecimento?

Laquete — É o que eu penso, também.

c **Sócrates** — E o mesmo dirás do arqueiro, do lutador de funda, ou de qualquer outro, cuja persistência decorra de seus conhecimentos da matéria?

Laquete — Perfeitamente.

Sócrates — E o indivíduo que se joga num poço sem ser forte na profissão de mergulhador e persiste em mergulhar, ou a arrostar qualquer perigo idêntico, não consideras mais corajoso do que o perito nessa matéria?

Laquete — Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates?

Sócrates — Ninguém, se pensar dessa maneira.

Laquete — É assim que eu penso.

Sócrates — No entanto, Laquete, todos esses que se lançam de tal modo nos perigos e neles persistem, são bem mais imprudentes do que os que o fazem com o conhecimento das respectivas artes.

Laquete — É muito certo.

d **Sócrates** — Mas a persistência e a audácia insensata já se nos revelaram como vergonhosas e prejudiciais.

Laquete — Perfeitamente.

Sócrates — E concordamos também que a coragem é algo belo.

Laquete — Concordamos realmente.

Sócrates — Agora, porém, afirmamos outra vez que a persistência vergonhosa e insensata é coragem.

Laquete — Foi, de fato, o que fizemos.

Sócrates — E és de parecer que falamos com acerto?

Laquete — Eu não, Sócrates, por Zeus!

XXI — **Sócrates** — Nesse caso, de acordo com tua e própria confissão, não estamos, eu e tu, Laquete, em consonância com a harmonia dórica; nossas ações não acordam com nossas palavras. A julgar-nos por nossas ações, ao que parece, qualquer pessoa concluiria que participamos da coragem; mas o contrário disso, quero crer, pelas palavras, se nos ouvisse conversar.

Laquete — É muito certo o que dizes.

Sócrates — E consideras elogiável nossa situação?

Laquete — De forma alguma.

Sócrates — E não queres que nos atenhamos até certo ponto à conclusão que assentamos antes?

Laquete — Até que ponto, e a que conclusão?

194 a **Sócrates** — À que nos manda persistir. Caso queiras, prossigamos em nossa investigação com persistência, para que a coragem não se ria de nós, por não a procurarmos com coragem, pois pode muito bem acontecer que coragem não seja, da fato, persistência.

Laquete — Por minha parte, Sócrates, estou dispos-

to a não desistir, apesar de pouco afeito a essa ordem de pesquisas. Mas uma certa irritação se apodera de mim
b ante o que conversamos, e me sinto verdadeiramente contrariado por ser incapaz de encontrar a expressão adequada à idéia. Em pensamento, imagino saber o que seja coragem; mas não posso compreender como ela me escapa, de forma que não consigo apanhá-la no discurso e dizer o que ela seja.

Sócrates — Mas não é verdade, amigo, que o bom caçador deve acompanhar o rasto e nunca desistir?

Laquete — Perfeitamente.

Sócrates — E não concordarás, então, em chamarmos Nícias para tomar parte na caçada? Quem sabe se ele é mais habilidoso do que nós?

c **Laquete** — Chamemo-lo, por que não?

XXII — **Sócrates** — Então adianta-te, Nícias, em auxílio de teus amigos que se perderam no mar bravo de uma discussão, caso possas trazer-lhes algum recurso. Como estás vendo, os nossos já se esgotaram. Declara o que, a teu ver, é a coragem, não só para livrar-nos desta situação embaraçosa, como para dar mais força à tua maneira de pensar.

Nícias — Há muito vem me parecendo, Sócrates que ambos vós não definis com acerto o que seja coragem. Por que não empregais agora o princípio que tantas vezes já ouvi de ti?

Sócrates — Qual é, Nícias?

d **Nícias** — Muitas vezes já te ouvi dizer que todos nós somos bons naquilo que sabemos, e maus no que não sabemos.

Sócrates — Por Zeus, Nícias; é muito certo o que dizes.

Nícias — Logo, se o indivíduo corajoso é bom, será também sábio.

Sócrates — Ouviste, Laquete?

Laquete— Ouvi; porém não compreendo muito bem o que ele quer dizer com isso.

Sócrates — Penso que compreendo; o que o homem quer dizer é que a coragem é uma espécie de sabedoria.

Laquete — Que espécie de sabedoria, Sócrates?

e **Sócrates** — Por que não lhe perguntas diretamente?

Laquete — É o que estou fazendo.

Sócrates — Vamos, Nícias; explica-lhe que espécie de sabedoria é a coragem, segundo a tua maneira de pensar. Será a do auleta?

Nícias — De forma alguma.

Sócrates — Ou a do tocador de lira?

Nícias — Também não.

Sócrates — Então, que conhecimento é esse, e conhecimento de quê?

Laquete — Foi muito bem formulada, Sócrates, a tua pergunta; ele que explique de que conhecimento se trata.

Nícias — Digo, Laquete, que é o conhecimento do que inspira medo ou confiança, tanto na guerra como em tudo o mais.

Laquete — Que coisas absurdas, Sócrates, ele profere!

Sócrates — Por que pensas dessa maneira, Laquete?

Laquete — Por quê? Porque coragem é uma coisa, e conhecimento é outra.

Sócrates — Mas não foi isso que Nícias disse.

Laquete — Não, por Zeus; por isso mesmo é que ele fala sem nexo.

Sócrates — Então, em vez de ofendê-lo, procuremos instruí-lo.

Nícias — Ele não me ofende, Sócrates; porém tenho a impressão de que o desejo de Laquete é mostrar que o que eu digo não contém substância, tal como se dá com suas proposições.

XXIII — **Laquete** — Perfeitamente, Nícias; e vou tentar demonstrar-te isso mesmo. Falas sem nexo. Para não irmos mais longe: os médicos não conhecem o perigo das doenças? Ou achas que só os corajosos o conhecem? Ou achas que os médicos são corajosos?

Nícias — De forma alguma.

Laquete — Nem os lavradores, quero crer, os quais, sem dúvida alguma, conhecem os perigos inerentes aos

trabalhos de campo, o mesmo acontecendo com todos os artífices, que conhecem perfeitamente o que é de c temer e o que é de confiar nas respectivas profissões, e que nem por isso são corajosos.

Sócrates — Que tal achas, Nícias, a proposição de Laquete? Parece que ele disse alguma coisa.

Nícias — Sim, disse alguma coisa, mas o que ele afirmou não está certo.

Sócrates — Como assim?

Nícias — Por imaginar que os médicos sabem mais em relação aos doentes do que dizer-lhes o que lhes é saudável ou prejudicial, quando a verdade é que o conhecimento deles só vai até aí. Acreditas, Laquete, que os médicos podem saber se para qualquer pessoa a saúde é mais de temer do que a doença? Não conheces casos de doentes, aos quais fora preferível não convalescerem a virem a sarar? Vamos, manifesta-te sem rodeios: és de d opinião que, para todo o mundo, é melhor viver, e que em muitos casos não fora preferível morrer?

Laquete — Acho que há casos assim, pois não.

Nícias — E para quem a morte é preferível, acreditas que ela seja mais de temer do que para os que lucram em continuar vivendo?

Laquete — Acho que não.

Nícias — E atribuis esse conhecimento aos médicos ou a qualquer outro profissional, ou apenas ao que tem conhecimento do que é de temer ou de confiar, e a quem eu dou, justamente, o nome de corajoso?

Sócrates — Apanhaste bem, Laquete, o pensamento dele?

e **Laquete** — Sim; ele diz que os adivinhos é que são corajosos. Quem mais pode saber se será melhor morrer ou continuar vivo? E tu, Nícias, que afirmas de ti mesmo: que és adivinho, ou que nem és adivinho, nem corajoso?

Nícias — Como assim? Acreditas que é próprio do adivinho o conhecimento do que é de temer e do que é de confiar?

Laquete — Sem dúvida. De quem mais, senão dele?

XXIV — **Nícias** — Muito mais daquele a que eu me refiro, meu caro. Porque o adivinho só reconhece os

sinais das coisas que devem acontecer, quer seja morte
196 a iminente para alguém, quer seja perda de bens, vitória ou derrota na guerra ou em qualquer outra competição. Porém saber se é melhor para alguém passar por isso ou não passar, por que compete mais a um adivinho do que a qualquer outra pessoa?

Laquete — Com franqueza, Sócrates, não compreendo o que ele quer dizer. Não considera corajoso nem o adivinho nem o médico, nem qualquer outro profissional, a menos que ele queira declarar que só um
b deus é que poderá sê-lo. O que me parece é que Nícias não quer confessar honestamente que não tem o que dizer, e não pára de virar-se de um lado para o outro, com o fito de mascarar a sua perplexidade. A mesma coisa nós também, eu e tu, poderíamos ter feito há pouco, se não quiséssemos deixar perceber que havíamos caído em contradição. Se nós estivéssemos no tribunal, talvez se justificasse a sua atitude; mas numa reunião como esta, de que adianta enfeitar-se alguém inutilmente com discursos vazios?

c **Sócrates** — Creio também que não adianta nada, Laquete. Porém vejamos se Nícias não está convencido de que disse alguma coisa, ou se fala apenas por falar. Peçamos-lhes que nos esclareça a sua maneira de pensar; se nos parecer que sua proposição está certa, concordaremos com ele; caso contrário, cuidemos de instruí-lo.

Laquete — Caso estejas disposto, Sócrates, a continuar a interrogá-lo, continua; eu acho que já o interroguei o suficiente.

Sócrates — Nada me impede fazê-lo; assim, vou interrogá-lo por mim e por ti.

Laquete — Como quiseres.

XXV — **Sócrates** — Dize-me uma coisa, Nícias, ou melhor, dize-nos, porque esta pergunta é tanto minha
d como de Laquete; és de opinião que a coragem é o conhecimento do que é de temer e do que não é?

Nícias — Foi o que eu disse.

Sócrates — Não é dado a todo o mundo saber isso; é, uma vez que nem o médico nem o adivinho o sabem, só poderão ser corajosos depois da aquisição desse conhecimento. Foi isso o que disseste?

Nícias — Foi isso mesmo.

Sócrates — Então, como diz o provérbio: não sendo coisa que qualquer porco conheça, não haverá porco corajoso.

Nícias — Penso que não.

Sócrates — É evidente, Nícias, que não admites que pudesse ter sido corajoso nem mesmo o javali de Crômio. Não digo isso como pilhéria, pois estou convencido de que quem afirma tal coisa, necessariamente terá de negar que os animais sejam corajosos, a menos que admita poderem alcançar alguns determinada sabedoria que raros homens chegam a compreender, em virtude de sua dificuldade, mas que um leão, um leopardo, ou qualquer javali possam adquirir; porém tanto o leão como o veado, o macaco e o touro serão, por natureza, igualmente corajosos para quem define a coragem como o fizeste.

197 a **Laquete** — Muito bem, Sócrates, pelos deuses! Responde-me seriamente, Nícias, se admites mesmo que sejam mais sábios do que nós os animais que, no consenso geral, são tidos como corajosos, ou terás, porventura, o ousio de ir de encontro à opinião estabelecida, negando-lhes coragem?

Nícias — Em verdade, Laquete, jamais qualificarei de corajoso nenhum animal, ou o que quer que seja, que apenas por ignorância não revele medo, porém temerário e fátuo. Ou queres que chame também as crianças de
b corajosas, que, por ignorância, não têm medo de nada? No meu modo de ver, são coisas diferentes ser corajoso e não ter medo. A meu ver, a coragem aliada à prudência é apanágio de muito poucas pessoas; ao passo que não têm número as que revelam temeridade e audácia, de par com ausência de medo, isso tanto entre homens, mulheres e crianças, como entre os animais. O que, com a maioria das pessoas, denominas coragem, eu chamo te-
c meridade; à coragem prudente é que me refiro.

XXVI — **Laquete** — Estás vendo, Sócrates, como ele se enfeita com suas próprias palavras? Tenta negar merecimento às pessoas tidas por todo o mundo como corajosas.

Nícias — Não é assim, Laquete; tranquiliza-te. Es-

tou pronto a considerar-te sábio, tu e Lâmaco, pois que sois corajosos, como também muitos outros atenienses.

Laquete — Nada responderei a isso, embora tivesse o que dizer, para que não me qualifiques de Exoniano típico.

d **Sócrates** — Não lhe repliques, Laquete; tenho a impressão de que ainda não percebeste que a sabedoria dele vem de nosso amigo Damão; ora, Damão é asssíduo freqüentador de Pródico, que passa por ser o sofista mais hábil em precisar o significado das palavras.

Laquete — Perfeitamente, Sócrates; ocupar-se com essas sutilezas fica muito melhor num sofista do que num homem considerado pela cidade como digno de dirigi-la.

Sócrates — Mas vai bem, meu caro, em quem ocupa altos cargos, uma grande sabedoria. Sou de opinião que merece exame mais acurado o sentido que Nícias empresta à expressão coragem.

Laquete — Então examina-a tu mesmo, Sócrates.

e **Sócrates** — É o que me disponho a fazer, meu caro. Mas não suponhas que vou dispensar a tua colaboração; presta atenção e medita no que vou dizer-lhe.

Laquete — Assim farei, se achas que é preciso.

XXVII — **Sócrates** — Sim, acho. E agora, Nícias,

198 a voltemos ao começo. Deves estar lembrado que, no início de nossa argumentação, consideramos a coragem como uma parte da virtude.

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — Havendo tu respondido que se tratava de uma parte, admitiste, com isso, que há outras partes, a que, em conjunto, damos o nome de virtude.

Nícias — Por que não?

Sócrates — Então, a esse respeito pensas exatamente como eu? O que eu digo é que, tão bem como a coragem, são partes da virtude a temperança, a justiça e muitas outras. Pensas do mesmo modo?

b **Nícias** — Perfeitamente.

Sócrates — Bem; até aí estamos de acordo. Consideremos, agora, as coisas que são para temer e as que o não são, para que não as interpretes de um modo, e eu, de maneira diferente. Vou expor-te a nossa opinião; se

discordares dela, procura corrigir-nos. Consideramos perigoso tudo o que inspira medo, e inofensivo, o que não inspira. Porém não são apenas os eventos presentes ou passados que incutem medo; os futuros também o fazem. Não concordas com isso, Laquete?

c **Laquete** — Inteiramente, Sócrates.

Sócrates — Aqui tens, Nícias, o nosso modo de pensar; terríveis, para nós, são os males por vir; e inofensivos, os bons eventos futuros, ou que, pelo menos, não sejam maus. Concordas com nossa proposição, ou diferes dela?

Nícias — Concordo.

Sócrates — E dás o nome de coragem ao conhecimento dessas coisas?

Nícias — Perfeitamente.

XXVIII — **Sócrates** — Passemos agora ao exame do terceiro ponto, para ver se também pensas como nós.

d **Nícias** — Qual é?

Sócrates — Vou dizer-te. Eu e este aqui somos de opinião que quando há ciência ou conhecimento de alguma coisa, não se trata de um conhecimento dos fatos que passaram, para saber como se passaram, nem de outro do que acontece, para saber como acontece, nem de outro, ainda, sobre a melhor maneira por que poderá vir a realizar-se o que ainda não se tornou realidade, porém de um único conhecimento. Por exemplo, em todos os tempos não se ocupa outra ciência com a saúde, senão tão-somente a medicina, que é uma única, e
e que estuda o que se passou, o que está acontecendo e o que se dará, da maneira por que vai dar-se. O mesmo se verifica com a agricultura, em relação com o que a terra produz. No que diz respeito à guerra, vós mesmos podeis testemunhar que a estratégia, entre outras coisas, se ocupa com a previsão dos acontecimentos, e não se considera em situação de receber ordens da arte do adivinho, mas de dirigi-la, por saber melhor do que ela o que
199 a acontece ou pode acontecer na guerra. Por isso mesmo, a lei não coloca o general sob as ordens do adivinho, mas o inverso, o adivinho sob as do general. Podemos falar dessa maneira, Laquete?

Laquete — Podemos.

Sócrates — E tu, Nícias, estás de acordo conosco, que a respeito das mesmas coisas é a mesma ciência que as conhece, quer sejam presentes, passadas, ou futuras?

Nícias — Estou, Sócrates, pois assim me parece que é, realmente.

Sócrates — Sendo assim, meu caro, segundo o que b disseste, coragem é conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, não é verdade?

Nícias — É certo.

Sócrates — Mas, o que é de temer e o que é de confiar, conforme já admitimos, é o bem futuro, com relação a este, ou o mal por vir, com relação àquele.

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — E, também, que a mesma ciência se ocupa com as mesmas coisas, tanto futuras, como de qualquer tempo?

Nícias — É assim, de fato.

Sócrates — Então, coragem não é apenas conhecimento do que é de temer e do que é de confiar; não diz respeito apenas aos bens e aos males futuros, mas tam- c bém aos do presente e aos que já se realizaram, ou como quer que se comportem, justamente como os demais conhecimentos.

Nícias — É o que parece.

XXIX — **Sócrates** — Em tua resposta, Nícias, deste-nos a definição de cerca de um terço da coragem, conquanto nossa pergunta se referisse a toda a coragem, o que ela seja. Agora mesmo, ao que parece, pelo que disseste, coragem não é apenas o conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, mas de todos os bens e todos os males em geral, de qualquer jeito que se comportem, conforme se deduz do teu discurso, na defini- d ção de coragem. Mudaste de opinião, ou pensas assim mesmo?

Nícias — Penso assim mesmo, Sócrates.

Sócrates — Ó varão felicíssimo! Acreditas que possa carecer de alguma parte da virtude quem conhecer todos os bens, sob qualquer modalidade que se apresentem, como se realizam, como se realizaram, e como poderão vir a realizar-se, e a mesma coisa com relação

aos males? E achas que semelhante criatura ainda necessite de temperança, ou de justiça, ou de santidade, que é tudo o de que ele necessita para precaver-se tanto da parte dos deuses como da parte dos homens, contra o

e que é perigoso e o que não é, e para alcançar a maior soma de bens, visto saber como comportar-se com relação a todos eles?

Nícias — Há muita verdade, Sócrates, no que disseste.

Sócrates — Sendo assim, Nícias, de acordo com tua última proposição, a coragem não é uma parte da virtude, porém toda a virtude.

Nícias — É o que parece.

Sócrates — No entanto, nós afirmamos antes que a coragem era apenas uma das partes da virtude.

Nícias — Afirmamos, realmente.

Sócrates — Porém nossa última conclusão é diferente.

Nícias — Parece que sim.

Sócrates — Nesse caso, Nícias, não descobrimos o que seja coragem.

Nícias — Não, realmente.

Laquete — No entanto, meu caro Nícias, eu estava

200 a certo de que a descobririas, pela maneira desdenhosa por que me trataste, quando eu respondia às perguntas de Sócrates. Tinha esperança de que com a sabedoria de Damão virias a descobri-la.

XXX — **Nícias** — Fazes bem, Laquete, em não te amofinares por te teres revelado inteiramente ignorante a respeito da coragem. Só o que te importa é vir eu a estadear também a minha ignorância nesse ponto. Pelo que vejo, para ti carece de maior importância ignorarmos ambos, eu e tu, as coisas que qualquer pessoa de préstimo precisaria conhecer. A meu ver, procedes como todo o mundo, pois não te enxergas e só olhas para os outros. No que me diz respeito, creio ter-me expressado regularmente bem sobre o asusnto em discussão. E se, em algum ponto, minha explicação foi defeituosa, mais para diante poderei corrigi-la com o auxílio de Damão, que tu presumes ridicularizar, muito embora nunca tenhas visto Damão, ou com a ajuda de outras pessoas. E uma vez consolidada minha doutrina, ensinar-te-ei com

c a maior boa vontade o que souber, pois vejo que ainda precisas aprender muito.

Laquete — És um sábio, Nícias; não obstante, aconselho Lísimaco, aqui presente, e Melésias a desistirem de pedir nossa opinião, a minha e a tua, no que respeita à educação dos filhos, e a não permitirem que Sócrates se retire, como eu disse no começo. É o que eu faria, se meus filhos estivessem em idade disso.

Nícias — Neste ponto estou de inteiro acordo contigo; no caso de querer cuidar Sócrates da educação dos rapazes, não precisarão procurar outra pessoa. Se ele d concordasse, eu mesmo lhe confiaria com todo o gosto o meu Nicerato. Porém, sempre que lhe falo nisso, ele se esquiva e me indica outra pessoa. Experimenta, Lisímaco, se Sócrates atende com maior boa vontade ao teu pedido.

Lisímaco — É de esperar que atenda, Nícias, pois estou pronto a fazer por ele o que não faria por ninguém. Que dizes a isso, Sócrates? Aceitas o convite e declaras-te disposto a cooperar para o aperfeiçoamento dos rapazes?

e XXXI — **Sócrates** — Fora muito mal feito da minha parte, Lisímaco, negar a minha colaboração para o aperfeiçoamento de quem quer que seja. Se na conversação que mantivemos neste momento eu me tivesse revelado competente, e carecentes de conhecimento Nícias e Laquete, fora justo escolherdes-me, de preferência a outro qualquer, para levar a cabo essa incumbência. Porém agora — todos nós nos encontramos em igual dificuldade. Como poderá, então, um de nós ser escolhido, de preferência aos outros? Quer parecer-me que nenhum deverá 201 a ser escolhido. Porém uma vez que as coisas chegaram a este ponto, dizei-me como vos parece o seguinte conselho: Sou de opinião, amigos — tudo isto deverá ficar apenas entre nós — que nós quatro precisamos procurar, cada um para si mesmo, com o maior empenho, o melhor professor possível — é o de que mais necessitamos — e depois, também, para os rapazes, sem olharmos despesas ou o que quer que seja. O que não aconselho é b ficarmos como estamos. E se alguém zombar de nós, por irmos à escola na idade em que estamos, amparar-nos-

emos na autoridade de Homero, quando afirma que a vergonha é ruim companheira de quem necessita. E sem concedermos a mínima atenção ao que possam falar, cuidemos, a um tempo, com todo o empenho, da nossa educação e da dos rapazes.

Lisímaco — O que dizes, Sócrates, me agrada; e como sou o mais velho, quero ser também o mais interessado em aprender juntamente com os rapazes. Porém atende ao meu pedido: não deixes de ir amanhã cedo a minha casa, para prosseguirmos na consulta sobre este mesmo assunto. Por agora, ponhamos ponto em nossa conversação.

c

Sócrates — Farei o que disseste, Lisímaco; amanhã cedo irei a tua casa, se Deus quiser.

CÁRMIDES

Personagens:

Sócrates — Querefonte — Crítias — Cármides

St. II

I — Como na tarde anterior eu tivesse retornado de 153 a Potidéia, foi para mim motivo de alegria, depois de tão longa ausência, rever os lugares que costumava freqüentar. Assim, penetrei na palestra de Táureas, que defronta com o pórtico do rei-arconte, onde fui encontrar uma grande reunião. Alguns dos presentes eu não conhecia; mas, a maioria era das minhas relações. Não me esperavam e, ao me verem entrar, de longe mesmo e de todos (b) os pontos me saudaram. Querefonte, porém, aloucado como de costume, correu para o meu lado, tomou-me da mão e disse-me: Sócrates, como escapaste da batalha?

De fato, pouco antes de nossa partida, travara-se uma batalha em Potidéia, de que eles acabavam de ter conhecimento. Ao que lhe respondi:

— Assim, como me vês.

(c) — Porém chegou-nos a notícia, me falou, de que o encontro foi terrível e que muitos conhecidos nossos perderam a vida.

— É a pura verdade, lhe disse, o que contaram.

— Tomaste parte na batalha? perguntou.

— Tomei.

— Então, senta-te ali, me disse, e relata-nos o que se passou, porque desconhecemos as particularidades do caso.

Assim dizendo, levou-me pelo braço e fez-me sentar junto de Crítias, filho de Calescro. Depois de sentar-me, cumprimentei Crítias e os outros e lhes contei o que se passara na campanha, de acordo com as diferentes perguntas que me dirigiram. Cada um queria saber uma coisa.

(d) II — Esgotado esse assunto, passei, por minha vez, a informar-me de como iam as coisas entre nós, a filosofia e os jovens, e se entre estes algum se distinguira pela 154 a sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas as qualidades. Crítias, que tinha, então, o olhar fixo na porta, vendo entrar vários rapazes em altercação acalorada, seguidos de uma grande turba de acompanhantes: No que respeita à beleza, disse, penso que agora mesmo, Sócrates, formarás juízo próprio. Esses que aí vêm são, justamente, os

precursores e apaixonados do jovem que passa por ser o mais formoso de todos; pelo menos agora decerto ele está perto e em caminho para cá.

— Quem é ele, perguntei, e de quem é filho?

— Conhece-lo, também, respondeu; porém, quando b partiste, ele ainda não atingira a adolescência. É Cármides, meu primo, filho de meu tio Gláucone.

— Sim, conheço-o, respondi; por Zeus. Naquele tempo, conquanto ele ainda fosse criança, já não fazia má figura; hoje, quero crer, deve estar um belo rapaz.

— Agora mesmo, me disse, verás quanto cresceu e como ficou.

Mal havia dito isso, entrou Cármides.

III — A respeito de medidas, amigos, minha opinião de nada vale; acerca de beleza, então, é como traço de c giz em pedra branca. Nessa idade quase todos os rapazes me parecem bonitos. Contudo, momentos depois, aquele me pareceu admirável, tanto de altura como de rosto, afigurando-se-me que todos os outros estavam enamorados dele, tal o enleamento e a confusão que se estabeleceu à sua chegada. Entre os seus acompanhantes contavam-se muitos apaixonados. Que isso acontecesse conosco, homens feitos, não fora de admirar. Mas prestei atenção nos moços e observei que nenhum desviava dele os olhos, nem mesmo os de menos idade: contemplavam-no como a uma estátua.

d Virando-se para mim, perguntou-me Querefonte:

— Que tal achas o rapaz, Sócrates? Não tem um belo rosto?

— Admirável, respondi.

— No entanto, replicou, se ele quisesse despir-se, não darias nada por suas feições, tão perfeito é de formas.

Os demais concordaram nesse ponto com Querefonte.

— Héracles! exclamei; será, de fato, irresistível se, afora tudo isso, possuir uma pequenina qualidade.

— Qual é? perguntou Crítias.

— Se for, também, de alma bem formada, lhe res- e pondi, como é de esperar que seja, Crítias, por pertencer esse moço à tua família.

— Sem dúvida, me falou; é também de alma bela e boa.

— E por que, então, lhe disse, não lhe despimos a alma, para contemplá-la, antes de lhe vermos as formas? Na idade em que está, decerto gostará de conversar.

— De muito bom grado, respondeu Crítias; é muito

155 a inclinado à filosofia; e, a darmos crédito ao que ele e outros dizem, revela temperamento poético.

— Esse talento, meu caro Crítias, vos vem de longe; é decorrência de vosso parentesco com Solão. Mas, por que não chamas para aqui esse jovem e não mo apresentas? Ainda mesmo que ele fosse mais moço, não haveria inconveniente em conversar diante de ti, seu tutor e primo.

— Boa idéia, replicou; chamemo-lo.

b E virando-se para um dos criados: — Menino, lhe falou, chama Cármides e dize-lhe que eu quero apresentá-lo a um médico, para consultar a respeito da indisposição de que se queixou há dois dias.

Depois, dirigindo-se novamente para mim, continuou Crítias: — Ultimamente ele diz que sente a cabeça pesada quando se levanta. Que te impede de fingir que conheces um remédio para os seus incômodos da cabeça?

— Nada, respondi; basta que ele venha.

— Já vem, disse.

IV — O que, de fato, aconteceu. Sua chegada foi causa de hilaridade geral; sentados como estávamos, ca-

c da um de per si começou a empurrar o vizinho, para abrir lugar ao seu lado para Cármides, de forma que dos dois da extremidade, um teve de levantar-se, e o outro derrubamo-lo de viés. Dirigindo-se para o nosso lado, Cármides sentou-se entre mim e Crítias. Nesse instante, amigos, fiquei atrapalhado e me vi abandonado da confiança habitual, com que contava para conversar naturalmente com ele. E depois de lhe haver dito Crítias que eu era o que conhecia o remédio, ele olhou para mim por

d maneira indescritível, como quem se dispunha a interrogar-me, vindo a formar um círculo em torno de nós as demais pessoas que se achavam na palestra. Nesse momento, meu grande amigo, olhei para dentro das vestes

de Cármides e me senti abrasado e fora de mim, tendo, então, compreendido quão sábio fora Cídias em matéria de amor, por haver aconselhado alguém, com referência a um belo rapaz:

> Cuidado deve ter a corsa tímida;
> do leão não se aproxime, para presa
> dele não vir a ser.

e Eu, de mim, já me julgava nas garras de semelhante fera. Não obstante, como me houvesse ele perguntado se eu conhecia remédio para dor de cabeça, bem ou mal respondi que conhecia.

— Que remédio é? perguntou.

Respondi que era uma folha, mas que precisava ser usada com certa fórmula mágica e que quem a enunciasse na ocasião de tomar o remédio ficaria bom de todo, mas que sem as palavras mágicas a folha não produzia efeito.

156 a — Vou escrever a fórmula, à medida que a ditares.

— De que jeito, lhe perguntei: com o meu consentimento ou sem ele?

Então, sorrindo: — com o teu consentimento, Sócrates, respondeu.

— Seja, lhe disse. Mas, como! Sabes o meu nome?

— Ficaria feio para mim ignorá-lo, disse; entre os moços da minha idade fala-se muito a teu respeito. Ademais, lembro-me perfeitamente que te vi, quando eu era menino, na companhia deste meu primo Crítias.

— Isso me alegra, lhe falei; fico mais à vontade para

b explicar-te em que consiste a fórmula mágica, pois até há pouco eu me sentia em dificuldade para revelar-te sua virtude. É de tal modo constituída, meu caro Cármides, que não serve para curar apenas a cabeça. Decerto já ouviste falar de bons médicos: quando alguém vai consultá-los a respeito de dor de olhos, dizem que não podem tratar dos olhos isoladamente; para que os olhos aproveitem, é preciso cuidar simultaneamente da cabeça; do mesmo modo, imaginar que seja possível tratar só da cabeça, sem levar em consideração o corpo todo, é rematada tolice. Com esse raciocínio, determinam suas pres-

crições para todo o corpo, esforçando-se em tratar e curar a parte juntamente com o todo. Ou não observaste que é assim que eles falam e que as coisas se passam desse jeito?

— Perfeitamente, respondeu.

— E tu, achas que eles estão certos, e aprovas essa maneira de pensar?

— Integralmente, respondeu.

d V — Vendo-o de acordo com o que eu dizia, fiquei mais encorajado e pouco a pouco adquiri a confiança antiga, voltando a reanimar-me a centelha quase extinta. Então, lhe disse: O mesmo se dá, Cármides, com essa fórmula de encantamento; aprendi-a no exército com um desses médicos trácios, discípulo de Zalmoxe, que passam até mesmo por capazes de conferir a imortalidade. Disse-me esse trácio que sobre a questão a que há pouco me referi, os médicos helenos estão muito certos.
e Porém, Zalmoxe, continuou, nosso rei, que é também uma divindade, acrescenta que assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo. É da alma, declarou, que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influindo ela sobre o corpo como a cabeça sobre os
157 a olhos. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a sofrosine ou temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo. Ao ensinar-
b me o remédio e as palavras, Acautela-te, me disse, para não te deixares persuadir por ninguém, no sentido de lhe curares a cabeça, se antes essa pessoa não puser a alma à tua disposição, para ser tratada por meio daquelas palavras. Nisto, prosseguiu, consiste o erro dos homens de

agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a temperança. Recomendou-me, com muita insistência, não me

c deixar persuadir por ninguém e proceder de outro modo, por mais rico, ou belo, ou nobre que fosse. Jurei que assim faria; será forçoso obedecer-lhe, que é o que tenho que fazer. Por isso, se te dispuseres, de acordo com as instruções do estrangeiro, a franquear-me tua alma, para que primeiro eu a submeta ao encantamento do Trácio, depois te aplicarei o remédio da cabeça. Caso contrário, meu caro Cármides, não sei o que possa fazer contigo.

VI — Ouvindo-me Crítias falar dessa maneira, Fora grande lucro, Sócrates, me disse, para este moço a dor de cabeça, se, para tratar da cabeça ele se visse obrigado

d a melhorar a alma. Afirmo-te, por isso, que Cármides me parece superior aos jovens da sua idade, não somente no tocante à beleza física, mas também quanto a essa qualidade para a qual disseste conhecer as palavras mágicas. É à temperança que te referes, não é verdade?

— Precisamente, respondi.

— Pois fica sabendo, continuou, que ele é considerado por toda a gente o mais ajuizado dos nossos jovens, não sendo, para a sua idade, inferior a ninguém sob todos os outros aspectos.

— Sem dúvida, lhe falei; e é muito natural, Cármi-

e des, que te sobressaias entre todos por essas qualidades. Não creio que nenhum dos presentes possa nomear com a mesma facilidade duas famílias atenienses, de cuja união fosse de esperar descendentes melhores e mais nobres do que os dois que te geraram. A família de teu pai, orignária de Crítias, filho de Drópides, é decantada nos versos de Anacreonte, de Solão e de muitos outros poetas, como notável pela virtude, pela beleza e tudo o mais que completa a felicidade. Do lado materno, dá-se a

158 a mesma coisa. Conta-se de teu tio Pirilampo que nunca encontrou quem o superasse em estatura e beleza, todas as vezes que foi como embaixador à corte do Grande Rei ou de qualquer outro monarca do continente. Em nada essa família é inferior à outra. Oriundo de tal estir-

b pe, é natural que sejas o primeiro em tudo. Pelo que é lícito inferir do que vemos, meu caro filho de Gláuco-

ne, não parece que envergonhes em nada os teus antepassados; e se também fores bem dotado com relação à temperança e às outras qualidades, como no-lo revelou Crítias, só te digo, meu caro Cármides, que em boa hora tua mãe te deu à luz. Nosso caso resume-se no seguinte: se já tens o dom da temperança, como pretende o nosso Crítias, e és suficientemente temperante, não necessitas de nenhuma fórmula de encantamento, nem de Zalmoxe, nem de Abáride, o hiperbóreo, podendo ser-te indi-
c cado desde já o remédio para a cabeça. Porém, se fores de parecer que ainda não estás completo nesse particular, precisarei aplicar-te o encantamento antes de ensinar-te o remédio. Por isso, declara-me se concordas com o que disse Crítias e te consideras suficientemente temperante, ou se és de opinião que sob esse aspecto ainda te falta alguma coisa?

De início, Cármides ficou corado, o que lhe realçou ainda mais a beleza, pois vai bem com a sua idade a modéstia; de seguida, não sem nobreza, respondeu que
d não era fácil, assim de repente, dizer sim ou não a semelhante pergunta.

— Pois, disse ele, se responder que não sou temperante, não somente constitui impertinência de minha parte afirmar semelhante coisa de mim mesmo, como arguo de mentiroso Crítias e todos os outros que me têm em semelhante conta, conforme ele próprio o afirmou. Por outro lado, se responder sim e fizer o meu próprio elogio, poderá ser isso tomado como sinal de presunção. Por isso, não sei como responder-te.

E eu: — Parece razoável, Cármides, o que disseste,
e repliquei. Penso que devemos investigar juntos se possuis ou não possuis essa qualidade a que me referi, para que nem te vejas forçado a dizer o que não queres, nem eu me apresse a aplicar o remédio sem necessidade. Se estiveres de acordo, façamos juntos a investigação; caso contrário, fiquemos por aqui.

— Nada me poderá ser mais agradável, disse ele, do que isso; deixo ao teu cuidado dirigir a investigação como melhor te parecer.

VII — Penso, lhe falei, ser esta a melhor maneira de
159 a encaminharmos a pesquisa: é fora de dúvida que, se tive-

res temperança, serás capaz de dizer algo a seu respeito. Existindo ela em ti, se realmente existe, de qualquer modo terá de dar sinal de si, o que te permitirá formar opinião própria sobre o que seja e em que consiste a temperança. Não pensas assim?

— É o que penso, de fato, respondeu.

— E isso que pensas, continuei, visto falares grego, não és capaz de dizer como te parece?

— Certamente, respondeu.

— Assim, para podermos julgar se ela reside ou não reside em ti, dize-me, continuei, o que na tua opinião é a temperança.

b A princípio ele hesitou, não mostrando vontade de responder; mas depois disse que, a seu ver, temperança era fazer todas as coisas com decência e moderação, andar na rua, conversar e fazer tudo o mais pelo mesmo teor. Em resumo, concluiu, sou de opinião que o que me perguntas é uma espécie de moderação.

— Estará certa a resposta? perguntei; é bem verdade que dizem, meu caro Cármides, que as pessoas mo-
c deradas são temperantes. Vejamos se essas palavras encerram algum sentido. Dize-me uma coisa: a temperança não é algo belo?

— Sem dúvida, respondeu.

— E como é mais bonito para um professor de primeiras letras: escrever as letras com rapidez ou devagar?

— Com rapidez.

— E para ler? Depressa ou devagar? E tocar lira com rapidez, e lutar com agilidade não é mais bonito do que fazer isso tudo com vagar e moderação?

— Sem dúvida.

— E então? Não se dará a mesma coisa no pugilismo e na luta livre?

— Perfeitamente.

— E quanto ao salto, à corrida e aos demais exercí-
d cios físicos, não são mais bonitos quando executados com rapidez e agilidade, e mais feios, quando com lentidão e embaraço?

— Parece que sim.

— Parece-nos, também, lhe respondi, que com rela-

ção ao corpo o mais belo não é o que é lento, porém o que é feito com mais rapidez e agilidade, não é isso?

— Perfeitamente.

— E a temperança, não é bela?

— É.

— Logo, pelo menos no que respeita ao corpo, o mais temperante não é a moderação, mas a velocidade, visto ser algo belo a temperança.

— É o que parece, respondeu.

— E o que é mais bonito, perguntei: a facilidade de aprender ou a obtusidade? (e)

— A facilidade.

— Mas, não consiste a facilidade, voltei a perguntar, em aprender depressa, e a obtusidade, com vagar e moderação?

— Sim.

— E então? E quanto ao recordar e rememorar, é mais bonito fazê-lo com vagar e moderação ou com rapidez e facilidade?

(160 a) — Com rapidez e facilidade, respondeu.

— E a perspicácia, não consiste mais em certa agilidade da alma do que em lentidão?

— Sem dúvida.

— E compreender o que diz o professor de leitura, de música ou do que quer que seja, o bonito não consiste em aprender com a maior lentidão possível, porém rapidamente, não é verdade?

— Sim.

— E nas indagações da alma, porventura, ou nos conselhos, não é merecedor de encômios, quero crer, o mais tardonho, e quem só com grande esforço toma alguma resolução ou excogita alguma idéia, senão quem faz tudo isso com rapidez e facilidade. (b)

— É assim mesmo, observou.

— Todas as coisas, portanto, Cármides, tanto no que diz respeito à alma, como com relação ao corpo, se nos revelaram como sendo mais bonitas quando realizadas com mais rapidez e agilidade do que com morosidade e moderação.

— É o que se conclui, me falou.

— Logo, de acordo com o que afirmamos, a tempe-

c rança não é uma espécie de moderação, nem moderada a vida temperante, já que é preciso ser bela a temperança. De duas, uma: ou em nenhum caso, ou apenas em casos esporádicos as ações moderadas se nos afiguram na vida mais belas do que as realizadas com rapidez e energia. E ainda mesmo, meu caro, que as ações mais belas pela moderação não fossem menos numerosas do que as rápidas e veementes, nem assim a temperança viria a consistir preferentemente em agirmos com moderação e não com rapidez e energia, nem na marcha, nem na conversação ou no quer que seja, nem seria a vida moderada mais d temperante do que a não moderada, visto termos assentado em nossas considerações que a temperança é algo belo, não se nos tendo revelado menos bela a rapidez do que a lentidão.

— Parece-me certo, Sócrates, o que dizes, respondeu.

VIII — Mais uma vez, Cármides, retruquei, olha com atenção para dentro de ti mesmo, considera o que faz em ti a presença da temperança e o que deverá ela ser para produzir semelhante efeito, e, depois de bem e refletires, dize-me com decisão e lealdade o que te parece que seja a temperança?

Depois de uma pausa e de haver por algum tempo considerado o assunto consigo mesmo, respondeu: — Quer parecer-me, disse, que a temperança faz corar e deixa envergonhados os homens; assim, temperança vem a ser o mesmo que vergonha.

— Pode ser, lhe respondi; mas há pouco não admitiste que a temperança era algo belo?

— Admiti, respondeu,

— E não são bons, também, os homens temperantes?

— São.

Poderá ser boa alguma coisa, se não deixar ninguém 161 a bom?

— De forma alguma.

— Logo, ela não é apenas bela, mas também boa.

— É o que eu penso.

E então, lhe perguntei: — Não achas que Homero tinha razão de dizer:

Pois a vergonha é ruim companheira de quem necessita?

— Sem dúvida, respondeu.

— Logo, pelo que vemos, a vergonha é boa e não é boa, ao mesmo tempo.

— Parece.

— Porém a recompensa é boa, visto tornar bons os homens a sua presença, sem nunca deixá-los maus.

— A mim, também, parece ser como dizes.

b — Assim sendo, temperança não é vergonha, por ser essencialmente boa, enquanto a vergonha tanto pode ser boa como pode ser má.

IX — Isso se me afigura, disse, muito bem enunciado, Sócrates. Porém considera agora como achas esta outra definição de temperança, pois lembra-me neste momento ter ouvido alguém dizer que a temperança consiste em cuidar um do que lhe é próprio. Considera agora se falou com acerto o autor dessa proposição.

— Ó celerado! exclamei; aprendeste isso com Crí- c tias ou com qualquer outro sábio?

— Com outro, decerto, disse Crítias; comigo é que não foi.

— Mas, que diferença faz, Sócrates, disse Carmides, saber com quem aprendi?

— Nenhuma, respondi, pois o que importa considerar não é quem disse, porém, se está certa ou errada a proposição.

— É isso mesmo, disse Cármides.

— Por Zeus, lhe repliquei; duvido muito que possamos descobrir o que isso significa; é um verdadeiro enigma.

— Que te leva a expressar-te dessa maneira? perguntou.

d — Porque decerto, lhe falei, não comungava no sentido da proposição querm afirmou que a temperança consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio. És de parecer que o professor de leitura não faça nada, quando lê ou escreve?

— Penso que faz alguma coisa, respondeu.

— Acreditas que o gramático só lê e escreve o seu próprio nome, e o ensina aos meninos como tu, ou escreveis bem tanto os nomes dos vossos inimigos como os vossos e os dos vossos amigos?

— Tanto estes como aqueles.

— Assim procedendo, fazíeis algo indiscreto ou que aberrasse da intemperança?

e — De forma alguma.

— No entanto, não cuidáveis do que é vosso, se realmente ler e escrever é fazer alguma coisa.

— Como é, de fato.

— E medicar, amigo, e edificar, e tecer, e fazer seja o que for em qualquer arte, não é também fazer alguma coisa?

— Perfeitamente.

— E então? perguntei; considerarias bem administrada a cidade regida por uma lei que obrigasse cada um

162 a a tecer e lavar suas próprias roupas, a fabricar seu próprio calçado, seus frasquinhos de ungüento e suas raspadeiras de banho, e tudo o mais, de acordo com o mesmo princípio, a saber, o de não pôr nunca as mãos no que é dos outros e só fazer e confeccionar cada um o que lhe é próprio?

— Penso que não, respondeu.

— No entanto, lhe disse, se fosse administrada com temperança, seria bem administrada.

— Como não? replicou.

— Nesse caso, lhe falei, não consiste a temperança em fazer essas coisas, nem em cuidar cada um do que lhe é próprio.

— É claro que não.

— Logo, falava por enigmas, ao que parece, como afirmei há pouco, quem disse que a temperança consiste em fazer cada um o que lhe é próprio. Não deveria ser

b tão simplório, para pensar dessa maneira. Ou terás ouvido isso, Cármides, de algum parvo?

— De forma alguma, respondeu; afigurou-se-me, até, ser pessoa muito sábia.

— Então, é quase certo haver ele proposto algum enigma com a sua definição, por ser difícil em verdade, sabermos o que significa cuidar cada um do que lhe é próprio.

— É possível, observou.

— Que significará, então, fazer cada um o que lhe é próprio? Não saberás dizer-me?

— Por Zeus, respondeu; já não sei o que diga; porém, não fora de admirar que até mesmo o autor da frase não tenha compreendido o seu significado.

Ao dizer isso, sorriu e olhou para Crítias.

c X — Ora, desde algum tempo Crítias dava mostras de grande mal-estar; desejoso de fazer boa figura diante de Cármides e das demais pessoas ali presentes, com muito esfoço conseguira dominar-se até aquela altura; mas, num dado momento não pode conter-se, o que veio confirmar minha suspeita de que Cármides ouvira de Crítias essa definição da temperança. Cármides, que não d queria ficar com a responsabilidade da resposta, porém transferi-la para outro, procurava espicaçá-lo e apontava para ele, como se ele já tivesse sido refutado. Crítias não se conteve, tendo-me dado a impressão de que estivesse zangado com Cármides, como fica o poeta com relação ao ator que declama mal o seu poema. Assim, olhando para ele, disse: — Então, Cármides, imaginas que, por não saberes o que pensava quem disse que a temperança consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio, que ele também não o saberia?

— Mas, meu caro Crítias, lhe falei, não admira que e com a sua idade ele ignore isso; é de presumir, porém, que tu o saibas, não só por seres mais velho, como por te dedicares a especulações dessa natureza. Se admites, portanto, que a temperança é o que ele diz, e te dispões a perfilhar essa proposição, com muito maior satisfação passarei a examinar contigo se ela é ou não é verdadeira.

— Admito, sem dúvida, essa proposição, respondeu, e estou pronto a defendê-la.

— Bonito esse teu gesto, repliquei; porém dize-me se estás de acordo com a minha assertiva de há pouco: que os artesãos fazem alguma coisa?

— Sem dúvida.

— E és de parecer que eles só fazem o que lhes é 163 a próprio ou também o que é dos outros?

— Também o que é dos outros.

— É, portanto, temperante, quem não faz apenas o que lhe é próprio?

— Que o impede? perguntou.

— A mim, nada, respondi; porém resta saber se não

haverá impedimento para quem afirma que a temperança consiste em fazer cada um o que lhe é próprio, e acrescenta pouco depois que nada impede serem temperantes também os que compõem o que é dos outros.

— Que foi o que eu afirmei, perguntou: que são temperantes os que compõem o que é dos outros, ou os que fazem o que é dos outros?

b — Dize-me uma coisa, lhe falei: para ti não vem a ser a mesma coisa fazer e compor?

— De forma alguma, respondeu; como não se equivalem trabalhar e fazer. Aprendi isso com Hesíodo, quando diz: Trabalhar não é vergonha. Pensas, então, que se ele tivesse considerado trabalho o que há pouco disseste, compor e fazer, teria afirmado não ser vergonhoso para ninguém cortar sapatos, vender peixe salgado ou ficar sentado numa casa de má fama? Não devemos acreditá-lo, Sócrates; a meu ver, para ele, fazer era diferente de trabalhar e de compor, como ele também era de

c parecer que por vezes fazer alguma coisa pode ser vergonhoso, quando a essa atividade não está aliada a beleza, ao passo que o trabalho nunca é vergonhoso. Dava o nome de trabalho ao que é feito com vistas à beleza e à utilidade; trabalhos desse tipo é que para ele eram feitos legítimos e ocupações. Devemos admitir que considerava apenas como nos sendo próprias essas coisas, e como estranho tudo o que nos é prejudicial. É desse modo que devemos compreender Hesíodo e todas as pessoas de bom senso, quando dão o nome de temperantes aos que se ocupam com o que lhes é próprio.

d XI — Ó Crítias, lhe respondi; logo que começaste a falar, compreendi que ias dar a denominação de bem ao que é próprio a alguém ou o que lhe diz respeito, e o de ação à feitura do que é bom. Já ouvi mais de mil vezes Pródico dissertar sobre a distinção entre sinônimos. Concedo-te inteira liberdade para usares as palavras no sentido que bem te parecer, bastando que me declares o

e significado de que te serves. Voltemos, portanto, para o começo, e explica-me com mais clareza: a ocupação com o bem, ou a sua feitura, ou outro nome que te aprouver usar: é a isso que dás o nome de temperança?

— Isso mesmo, respondeu.

— Não é, por conseguinte, temperante quem pratica o mal, mas apenas quem pratica o bem?

— E tu, meu caro, me retrucou, não és de idêntico parecer?

— Deixemos, isso, lhe respondi; não estamos considerando o que eu penso, mas o que afirmas.

— De minha parte, voltou a falar, afirmo que quem não faz o bem, porém o mal, não é temperante, vindo a ser temperante quem não faz o mal, porém o bem. A definição exata de temperança, é, por conseqüência, a

164 a prática do bem.

— É possível que nada impeça de estares com a razão, lhe falei; porém uma coisa me deixa perplexo: admitires que as pessoas temperantes podem não saber que são temperantes.

— Mas, eu não afirmei semelhante coisa, disse.

— Não declaraste há pouco, perguntei, que nada obsta a que sejam temperantes os artesãos, quando realizam trabalho de outrem?

— Disse, realmente, respondeu; porém, isso que importa?

— Nada; porém dize-me se o médico ao curar algum

b paciente, não faz algo útil, tanto para si mesmo como para a pessoa que ele curou?

— É também o que eu penso.

— E quem assim procede, age convenientemente?

— Sim.

— E quem procede como convém não é temperante?

— É temperante, de fato.

— Mas, precisará o médico necessariamente saber quando o seu tratamento será benéfico, ou quando não poderá sê-lo? Ou qualquer artesão, quando virá a tirar alguma vantagem do trabalho que tem em mãos, ou quando não?

— Talvez não, respondeu.

c — Assim sendo, continuei, pode dar-se que o médico proceda ou por maneira benéfica ou por maneira prejudicial, sem ter conhecimento de como procede; no entanto, conforme o afirmaste, sendo benéfica sua atua-

ção, ele se houve com temperança. Não foi isso que disseste?

— Perfeitamente.

— Logo, ao que parece, atuando por vezes beneficamente, ele procede com temperança e é temperante; e contudo, não sabe que o fez com temperança.

XII — Não, Sócrates, retrucou; de forma alguma pode ser assim. Se és de parecer que decorre necessariamente essa conclusão do que eu afirmei há pouco, prefiro retirar o que avancei e não ter acanhamento de confessar que não me expressei com muita precisão, a ter de concordar que pode ser sábio ou temperante quem carecer do conhecimento de si mesmo. Estou quase a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito. No meu modo de ver, essa inscrição foi ali posta à guisa de saudação da divindade para os que entram no templo, como a indicar que não é acertada a fórmula usual "Sê feliz", e que não devem os homens exortar-se mutuamente por esse modo, porém "Sê temperante". É assim que a divindade saúda os que penetram no seu templo, diferentemente dos homens, e de acordo, como quer parecer-me, com o modo de pensar do autor da inscrição, dizendo a todos os que entram não mais do que "Sê temperante". Expressa-se, evidentemente, como os adivinhos, por maneira enigmática. As fórmulas "Conhece-te a ti mesmo" e "Sê temperante" são equivalentes, conforme diz a inscrição e eu o confirmo. E contudo, é muito fácil dar-lhes outra interpretação, como a meu ver aconteceu com os que tempos depois gravaram as sentenças "Nada em excesso" e "Muita cautela chama desgraça." Imaginaram que a máxima "Conhece-te a ti mesmo" era um conselho para os que entravam, não a saudação da divindade; e para não deixarem de dar também conselhos úteis, fizeram gravar as outras inscrições. Queres saber, Sócrates, a que visa este meu discurso? É ao seguinte: faço-te presente de tudo o que expus até aqui. É possível que tenhas discorrido com acerto sobre alguns pontos, ou que em outros casos tocasse a mim fazê-lo; mas, o certo é que não chegamos a um resultado

muito claro. Daqui por diante, porém, estou pronto a discutir contigo, se não aceitares que temperança seja o conhecimento de si mesmo.

XIII — Mas, meu caro Crítias, lhe respondi, procedes comigo como se eu conhecesse as questões por mim apresentadas e como se bastasse querer para ficar de acordo contigo. Porém, não é assim; investigo contigo o c que é trazido à discussão, justamente por ignorá-lo. Só depois da investigação é que poderei dizer se estou ou não de acordo contigo. Dá-me tempo para refletir.

— Então, reflete, respondeu.

— É o que estou fazendo, lhe retruquei. Se a temperança consiste em conhecimento, é evidente que se trata de uma ciência, e ciência de alguma coisa. Ou não?

— Sim, respondeu; é a ciência de si própria.

— E a medicina, perguntei, não é a ciência do que é são?

— Perfeitamente.

— E se tu, agora, lhe falei, me perguntasses: E a d medicina, isto é, a ciência do que é são, em que nos é útil e que efeito produz em nós? eu te responderia que não é de utilidade somenos, pois nos enseja a saúde, o que é um belo efeito, se me aceitares esse ponto.

— Aceito.

— E se continuasses a perguntar: E a arquitetura, sendo, como é, a ciência das construções, que obras produz? eu te responderia: casas. E assim com todas as artes. Ora, uma vez que afirmas ser a temperança conhecimento de si mesmo, deverás estar em condições de responder a quem te perguntasse: Ó Crítias, sendo a temperança a ciência de si própria, que bem nos proporciona, digno do seu nome? Agora fala.

e — Mas, Sócrates, respondeu, é errada essa maneira de apresentar a questão: semelhante ciência, por natureza, não é igual à outras, como não o são, também, as outras entre si; no entanto, conduzes a investigação como se todas elas fossem iguais. Dize-me uma coisa, prosseguiu: a aritmética e a geometria, onde estão as suas obras, como a casa está para a arte da construção e o pano para a da tecelagem, e tantas outras obras que eu

166 a poderia enumerar, de tantas e tantas artes? Poderias mostrar-me as obras dessas duas artes? Não te será possível.

— Nesse ponto tens razão, lhe respondi; porém uma coisa eu poderia mostrar-te; em que consiste o conhecimento de cada uma dessas ciências, o que é diferente do conhecimento em si mesmo. Assim, a aritmética é o conhecimento do par e do ímpar, em suas relações numéricas e entre si. Não é verdade?

— Perfeitamente, respondeu.

— E o par e o ímpar, não são coisas diferentes da própria aritmética?

— Como não?

b — Por sua vez, a estática se ocupa com o que é pesado e o que é leve; porém, uma coisa é o pesado e o leve, e outra, muito diferente, a própria estática. Admites isso?

— Admito.

Dize-me, então: conhecimento de que vem a ser a temperança, que é diferente da própria temperança?

XIV — Repisas sempre o mesmo ponto, Sócrates, me falou. Em tuas investigações chegaste quase a descobrir em que difere das demais ciências a temperança; no entanto, procuras encontrar aquilo em que todas elas se c assemelham. Porém não existe tal semelhança. Todas as outras ciências são conhecimento de outra coisa, não de si próprias; ela exclusivamente, é a ciência das outras ciências e ciência de si mesma, o que tu percebes muito bem, quero crer. Penso que estás fazendo agora o que há pouco disseste que não fazias: empenhas-te apenas em refutar-me, sem te importares no mínimo com o assunto em discussão.

— Como! lhe perguntei; então, acreditas que se eu realmente te refuto, move-me outro motivo além do que me levaria a perguntar a mim mesmo se estou certo nas d minhas afirmações, de medo de imaginar inconscientemente que conheço alguma coisa, quando, em verdade, não conheço? Agora mesmo te assevero que só faço o que faço, a saber, prosseguir na análise da proposição, no meu benefício, e talvez, também, em benefício de alguns amigos. Ou não és de parecer que se trata de um

bem comum a quase todos os homens o conhecimento preciso da verdadeira relação das coisas?

— Sem dúvida, Sócrates, é o que eu penso, me falou.

— Então, caro amigo, responde com decisão ao que

e te perguntar, e manifesta francamente teu pensamento, sem te preocupares se é Crítias ou Sócrates que está sendo refutado; atende apenas ao assunto em discussão, para vermos aonde os argumentos irão dar.

— É o que farei, respondeu; parece-me razoável o que afirmas.

— Então me dize, lhe falei: que pensas a respeito da temperança?

XV — Direi, me respondeu, que de todos os conhecimentos, a temperança é o único que não somente é conhecimento de si mesmo, como conhecimento dos outros conhecimentos.

— Nesse caso, lhe retruquei, visto ser conhecimento, será também conhecimento da ignorância ou da falta de conhecimento.

— Perfeitamente, respondeu.

167 a — Porque o indivíduo temperante é a única pessoa que se conhece e que está em condições de julgar tanto o que sabe como o que não sabe, sendo, igualmente, capaz de reconhecer o que cada um sabe e pensa, quando, de fato, sabe, e também o que outras pessoas pensam saber, porém realmente não sabem; ninguém mais é capaz disso. Ser temperante, a temperança, o conhecimento de si mesmo consiste simplesmente em saber o que se sabe e o que não se sabe. Não é esse o teu pensamento?

— Perfeitamente, respondeu.

— Então, mais uma vez, repliquei, e para completar

b o número três, que oferecemos ao Salvador, perguntemos, como se o fizéssemos do começo, primeiro, se é possível ou não a alguém saber que sabe ou que não sabe o que realmente sabe ou não sabe; e depois, no caso de ser isso possível, qual é a utilidade desse conhecimento?

— É o que precisamos investigar, disse.

— E agora, Crítias, lhe falei, vê se encontras para isso uma saída melhor do que a minha, pois me confesso

embaraçado. Caso queiras, poderei revelar-te em que consiste minha perplexidade.

— Com todo o prazer, me respondeu.

— Como poderia ser de outra maneira, se for verdade o que acabaste de dizer, que existe certo conhecimento, que nada mais é do que o conhecimento de si mesmo e dos outros conhecimentos, e, ao mesmo tempo, o conhecimento da ignorância? (c)

— É isso mesmo.

Porém, considera, amigo, quão absurda é nossa proposição. Se estenderes sua aplicação a outros domínios, ficarás convencido, tenho certeza, de que é insustentável.

— Como assim, e em que casos?

— No seguinte: reflete se podes conceber uma visão que não seja visão das coisas que as outras visões vêem, porém visão de si mesma e das demais visões e também da falta de visão; que não percebesse cores, embora fosse visão, mas apenas a si mesma e às demais espécies de visão. Acreditas que exista uma visão assim constituída? (d)

— Por Zeus, acho que não.

— E um ouvido que não ouvisse nenhuma voz, mas apenas a si mesmo, as outras espécies de ouvido e a falta de ouvido?

— Isso também não.

— Aplica as mesmas considerações aos demais sentidos: concebes que haja algum sentido que seja o sentido de si mesmo e dos outros sentidos, porém incapaz de perceber tudo o que os outros sentidos percebem? (e)

— Penso que não.

— Podes, também, imaginar um desejo que não seja desejo de algum prazer, porém de si mesmo e dos demais desejos?

— De forma alguma.

— Nem uma vontade, quero crer, que não apetecesse algum bem, mas apenas a si mesma e as outras vontades?

— Absolutamente.

— Ou afirmarás que haja um amor que não seja amor de algo belo, mas apenas de si mesmo e dos demais amores?

— Acho que não, respondeu.

— Ou já observaste algum medo que só temesse a si mesmo e aos outros medos, mas que não temesse nenhum perigo?

168 a

— Nunca observei, disse.

— Ou alguma opinião de si própria e das outras opiniões, mas que não opine em assuntos em que fora preciso manifestar-se? No entanto, afirmamos que há um conhecimento que não é conhecimento de nenhum objeto particular, porém conhecimento de si mesmo e dos demais conhecimentos.

— Afirmamos, de fato.

— Não é muito estranho esse conhecimento, se realmente existir? Não devemos afirmar categoricamente que não existe, mas prosseguir no exame do assunto.

b

— Tens razão, disse.

XVI — Então, prossigamos. Esse conhecimento é conhecimento de alguma coisa e tem a propriedade de relacionar-se com o objeto do seu conhecimento, não é assim?

— Perfeitamente.

— E não dizemos, também, do maior, que tem a propriedade de ser maior do que alguma coisa?

— Tem essa propriedade, realmente.

— De alguma coisa pequena, já que ele é maior.

Necessariamente.

— Ora, se nós encontrássemos algo que fosse ao mesmo tempo maior do que todas as outras coisas grandes e que ele próprio, porém não maior do que as coisas em comparação com as quais as outras são maiores, não se seguiria necessariamente que essa coisa viria a ser maior do que ela própria e, ao mesmo tempo, menor do que ela própria? Ou não?

c

— Com toda a necessidade, Sócrates, respondeu.

— E se houver um dobro que seja ao mesmo tempo dobro dos outros dobros e dobro de si mesmo, tanto aquele como estes não seriam senão a metade dele mesmo e dos outros, pois não pode haver dobro a não ser de alguma metade.

— É muito certo.

— Assim, o que é maior do que ele mesmo é tam-

d bém menor; o mais pesado, mais leve; o mais velho, mais moço, e assim com tudo o mais: tudo o que tem a propriedade de relacionar-se consigo mesmo, terá de possuir também a qualidade relativa a essa propriedade. O que eu quero dizer é o seguinte: quando falamos de ouvido, referimo-nos à percepção de voz, não é isso?

— Perfeitamente.

— Ora, se o ouvido tiver de ouvir-se, é preciso ser dotado de voz, para ouvir-se a si mesmo, pois não há outra maneira de ouvir.

— Isso é de todo impossível.

e — E a vista, meu caro, se tiver de ver-se a si mesma, necessariamente terá de ser colorida, pois jamais poderá a vista perceber o que não tem cor.

— É evidente que não pode.

— Como estás vendo, Crítias, em parte dos exemplos que examinamos revelou-se-nos como absolutamente impossível a idéia da relação consigo mesma, e em parte como pouco crível que assim aconteça. Com grandeza, número e coisas do mesmo teor, inteiramente impossível, não é verdade?

— Perfeitamente.

— Quanto à vista e ao ouvido, e também ao movimento, que teria a propriedade de mover-se, e ao calor, a

169 a de aquecer-se, e tudo o mais da mesma espécie, para algumas pessoas poderá parecer incrível, para outras possivelmente não. Precisaríamos, amigo, de um grande homem para decidir de modo geral e com bons argumentos, se não pode haver nada que por natureza se relacione consigo mesmo, mas apenas com outras coisas, ou se há coisas que têm essa propriedade, e outras não. E mais: no caso de algumas terem a propriedade de se relacionarem consigo mesmas, se está incluído entre elas o conhecimento a que damos o nome de temperança. Não me sinto com forças para decidir uma questão de

b tal magnitude, por isso mesmo que não posso afirmar sem vacilações nem que é possível haver um conhecimento do conhecimento, nem, ainda, no caso de ser isso possível, que esse conhecimento seja a temperança, sem primeiro decidir se ele nos pode ser útil ou não, pois tenho o pressentimento de que a temperança é algo útil

e bom. Por isso mesmo, filho de Calescro, uma vez que afirmaste ser a temperança o conhecimento do conhecimento e também a falta de conhecimento, começa por demonstrar, como te pedi há pouco, que isso é possível, e, em seguida, que além de possível é útil. Talvez consigas convencer-me de que definiste com acerto a temperança e o que ela seja. c

XVII — Ouvindo-me falar dessa maneira e vendome em dificuldade, como acontece com alguém que é levado a bocejar, quando outra pessoa boceja na sua frente, Crítias deixou-me a impressão de que ele, também, por me ver enleado, ficara contaminado da minha perplexidade. Como estava habituado a só receber elogios, sentia-se acanhado diante da assistência, e nem se decidia a confessar que era incapaz de discorrer sobre a questão para que eu o desafiara, nem dizia nada com clareza, cuidando apenas de esconder a sua confusão. Por isso, para que nossa conversa pudesse prosseguir, eu disse-lhe: Bem, Crítias, se te apraz, podemos admitir agora que pode haver um conhecimento do conhecimento, e deixemos para outra ocasião investigar se procede ou não procede a proposição. Admitindo que exista, poderás dizer-me o que é mais facil saber: o que sabemos ou o que não sabemos? Pois afirmamos, justamente, que nisso consistia o conhecimento de si mesmo e o ser temperante, não é verdade? d

— Perfeitamente, disse, e é o que se segue, Sócrates, da proposição. Pois quem tem a ciência ou o conhecimento que se conhece a si mesmo, terá de tornar-se igual àquilo que ele possui; do mesmo modo que fica veloz quem tem velocidade, belo quem tem beleza, sábio o que tem conhecimento: assim, também, ficará sendo conhecedor de si mesmo quem possui o conhecimento que a si mesmo se conhece. e

— Não estou pondo em dúvida, lhe repliquei, que se conhecerá a si mesmo quem possuir aquilo que a si mesmo se conhece, mas apenas conhecermos como poderá saber necessariamente essa pessoa o que sabe e o que não sabe? 170 a

— Ora, Sócrates, por serem essas duas coisas uma só.

— É possível, respondi; mas continuo a ser o mesmo de antes, pois fico sem compreender como pode ser a mesma coisa saber o que se sabe e o que não se sabe.

— Que queres dizer com isso? perguntou.

— O seguinte, lhe respondi: embora aceitando que haja conhecimento do conhecimento, poderá ele fazer mais do que ficar em condições de decidir quando se trata ou quando não se trata do verdadeiro conhecimento?

b — Nada mais; apenas até aí.

E será a mesma coisa o conhecimento e o não conhecimento do que é são e o conhecimento e o não conhecimento do que é justo?

— De forma alguma.

— Dessas duas, quero crer, uma é a medicina, e a outra, a política, ao passo que o conhecimento de que falamos é simplesmente conhecimento.

— Como não?

— Ora, se uma pessoa não possui a mais o conhecimento do que é são e do que é justo, e só conhece o conhecimento, com toda a probabilidade saberá que sabe alguma coisa e que possui certo conhecimento, tanto c com relação a si próprio como com outras pessoas, não é verdade?

— Sim.

— Mas, como pode ele saber por intermédio desse conhecimento aquilo que ele sabe? Realmente, ele aprende a conhecer o que é são por intermédio da medicina, não da temperança; o que é harmonia, por intermédio da música, não da temperança; aprende a arte das construções por intermédio da arquitetura, não da temperança, e assim com tudo o mais, não é verdade? Ora, se a temperança é simplesmente o conhecimento do conhecimento, de que modo essa pessoa poderá saber por seu intermédio que conhece o que é são ou a arte de construir?

— De jeito nenhum.

— Quem ignora essas coisas não saberá o que conhece, mas apenas que conhece.

— Provavelmente.

d XVIII — Logo, não permite a sofrosine, ou o fato

de ser temperante, reconhecer o que uma pessoa sabe ou o que não sabe, mas apenas, ao que parece, que sabe ou que não sabe.

— É possível que seja assim mesmo.

— Nem ainda, deixa ninguém em condições de verificar em outra pessoa que diz saber alguma coisa, se realmente sabe ou se não sabe o que presume saber; apena reconhecerá, ao que parece, que essa pessoa tem e um determinado conhecimento, porém conhecimento do que seja, não poderá a temperança conhecer.

— É claro que não.

— Nem ficará em condições de distinguir entre o falso médico e o verdadeiro, nem entre os ignorantes e os experientes em qualquer ramo do conhecimento. Consideremos o assunto da seguinte maneira: se o indivíduo temperante, ou qualquer outra pessoa, desejar distinguir entre o médico de verdade e o que não é, não procederá assim mesmo? Não irá conversar com ele sobre medicina, porque o médico, como dissemos, de outra coisa não entende a não ser do que se relaciona com a saúde e a doença. Ou não?

— É certo.

— Acerca do conhecimento ele nada sabe, pois atribuímos isso exclusivamente à temperança.

— De fato.

171 a — Mas, se é assim, não poderá o médico saber nada de medicina, visto ser a medicina conhecimento.

— É muito certo.

— O indivíduo temperante perceberá muito bem que o médico possui uma espécie de conhecimento, porém, se se dispuser a precisar qual seja a sua natureza, terá de procurar saber com que se relaciona esse conhecimento. Não é verdade que o que ditingue cada ciência não é o fato de ser ciência, porém uma ciência particular, convém a dizer, conhecimento de alguma coisa?

— Perfeitamente.

— E o que distingue a medicina das demais ciências é ser ela o conhecimento do que é são e do que é nocivo à saúde.

b — Certo.

— Logo, quem se propõe a examinar a medicina, deve necessariamente examiná-la nessas coisas; não o fará, sem dúvida, no que lhe seja estranho, no em que ela não consiste.

— Não, decerto.

— É, pois, sobre as coisas saudáveis e às nocivas à saúde que examinará o médico, enquanto médico, quem quiser proceder com acerto.

— É também o que eu penso.

— Com esse critério, ele examinará suas palavras e seus atos, para saber se as asserções são verdadeiras, e bem feitos os atos.

— Necessariamente.

— Mas, sem o conhecimento da medicina, poderá alguém orientar devidamente qualquer um desses exames?

— Impossível.

c — Ao que parece, ninguém poderá fazê-lo, a não ser o médico.

— Assim é, de fato.

— De qualquer modo, se a temperança é apenas o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, jamais conseguirá distinguir entre o médico conhecedor de sua arte e o que não a conhece, porém simula conhecê-la ou imagina conhecê-la, nem qualquer outro profissional do que quer que seja; como qualquer artesão, só reconhecerá seus próprios companheiros de ofício.

— É evidente, me falou.

d XIX — Então, que utilidade, Crítias, perguntei, nos poderá advir de uma sabedoria assim constituída? Porque, se, de fato, como admitimos no começo, o indivíduo temperante fosse capaz de distinguir o que ele sabe e o que não sabe, e soubesse que conhece determinadas coisas e que desconhece outras, e fosse capaz de julgar qualquer pessoa que se encontrasse nessas mesmas condições: então, posso afiançar-te, fora altamente vantajoso ser temperante. Atravessaríamos a vida sem cometer nenhuma falta, tanto nós, os detentores da sabedoria,

e como os que se encontrassem sob nossa direção. Pois nem nos abalançaríamos a fazer o que não soubéssemos,

pois isso deixaríamos a cargo dos entendidos, que saberíamos encontrar, como só permitiríamos fazer aos que estivessem sob nossa direção o que eles pudessem fazer bem, convém a dizer, aquilo de que eles tivessem o conhecimento. Desse modo, uma casa dirigida pela temperança, teria de ser bem administrada; a cidade seria bem

172 a governada, e assim tudo o mais em que reinasse a temperança. Eliminado o erro e dirigindo os passos a razão, necessariamente se conduzirão bem os que assim vivem; e, vivendo bem, serão felizes. Não fora isso, continuei, meu caro Crítias, que diríamos da temperança, se quiséssemos mostrar como seria vantajoso saber alguém o que sabe e o que não sabe?

— É muito certo, disse.

— Porém já deverás ter percebido, continuei, que

b em parte alguma se encontra uma ciência dessa natureza.

— Percebi, respondeu.

— Mas, talvez a temperança, tal como a encontramos presentemente, a saber, o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, confira a quem a possui a vantagem de aprender facilmente tudo o que desejar aprender e de tudo se lhe tornar mais claro, porque tudo o que ele aprende é acrescido do conhecimento. Ademais, ficará em condições de julgar melhor os outros naquilo, justamente, que ele aprendeu, enquanto aqueles, sem esse conhecimento, o fazem sem perspicuidade e solidez. Não serão essas, amigo, as vanta-

c gens que devemos esperar da temperança? E não estaremos, acaso, fazendo dela uma idéia muito elevada e procurando nela muito mais do que nela se contém?

— Talvez, disse, as coisas se passem dessa maneira.

XX — É possível, respondi; como é também possível que nossa pesquisa se nos revele absolutamente improdutiva. Penso desse modo por me ocorrerem reflexões a respeito da temperança, no caso de ser ela isso que dissemos. Vejamos, se quiseres; admitamos que seja possível haver o conhecimento do conhecimento, sem afastarmos, ou melhor, confirmando o que foi por nós admitido no começo: que a temperança consiste em sa-

d bermos o que sabemos e o que não sabemos. Feitas

todas essas concessões, consideremos mais de espaço se, sendo isso tudo a temperança, pode ser-nos de alguma utilidade. O que afirmamos há pouco, que a temperança seria para nós um grande bem, se fosse realmente isso e dirigisse o governo das famílias e das cidades, não me parece, Crítias, que tenha sido dito com muita propriedade.

— Como assim? perguntou.

— Porque, lhe respondi, admitimos com precipitação ser um grande bem para os homens fazer cada um o que sabe, e deixar o que não sabe aos cuidados daqueles que estão mais bem informados a esse respeito.

e — E não admitimos, com fundamento, perguntou, semelhante proposição?

— Não me parece, respondi.

— É muito estranho, de fato, disse, o que avanças-te, Sócrates.

— Pelo cão! lhe repliquei; é também o que me parece. E era nisso que eu pensava há pouco, quando disse que me ocorriam coisas estranhas e receava não termos conduzido a investigação como fora preciso. Pois, em

173 a verdade, ainda mesmo que a temperança seja tudo isso, não vejo com clareza que vantagens poderá proporcionar-nos.

— Como assim? me falou; explica-te, para que fiquemos conhecendo o teu pensamento.

— Tenho a impressão, continuei, de que estou dizendo algum disparate; de todo modo, devemos examinar qualquer idéia que nos ocorra, sem deixá-la perder-se levianamente, por menos respeito que devamos a nós mesmos.

— Belas palavras, respondeu.

XXI — Então ouve o meu sonho, quer tenha ele passado pela porta de chifre, quer pela de marfim. No caso de ser a temperança o que definimos, e de ter sobre

b nós poder absoluto, todos os nossos atos não seriam feitos de acordo com a ciência? Assim, ninguém que se apresentasse como piloto, porém não o fosse, conseguiria enganar-nos, nem médico, nem general; nem nos escaparia qualquer pessoa que pretendesse conhecer alguma coisa, sem, de fato, conhecê-la. Ora, se as coisas se

passassem dessa maneira, que vantagem viríamos a auferir, a não ser ficarmos mais saudáveis de corpo do que somos presentemente, salvarmo-nos dos perigos do mar
c e da guerra, e adquirirmos nossos móveis, vestes e calçados e os demais objetos de uso com acabamento mais artístico, por dispormos de artesãos capacitados? Sim, caso queiras, também poderíamos admitir que a profecia se tornaria o conhecimento científico do futuro e que a temperança a dirigiria, permitindo-nos afastar os charlatães e empregar apenas os verdadeiros adivinhos para nos desvendarem os fatos porvindoiros. Compreendo que,
d nessas condições, a espécie humana, provida desse modo, viveria mais racionalmente, pois a sabedoria estaria de guarda para não permitir que a ignorância viesse insinuar-se como nossa colaboradora. Mas, porque vivendo de acordo com o conhecimento, obraríamos bem e seríamos felizes, é o que não consigo compreender, meu caro Cármides.

XXII — Contudo, replicou, não poderás encontrar facilmente melhor maneira de viver, se menosprezares o conhecimento.

— Explica-me mais uma pequena particularidade,
e lhe respondi; a que conhecimento te referes? O de cortar sapatos?

— Não, por Zeus! Não é a esse que me refiro.

— Ao trabalho com metais?

— De forma alguma.

— Ou com lã, ou madeira, ou qualquer outro material? — Também não.

— Nesse caso, lhe disse, não nos mantemos fiéis à proposição de que é feliz quem vive de acordo com o conhecimento, pois não admites que sejam felizes todas essas pessoas, muito embora elas vivam de acordo com o conhecimento, querendo parecer-me que aceitas a felicidade somente para os que vivem de acordo com um determinado conhecimento. Decerto ao indivíduo que mencionei há pouco, o que prevê os acontecimentos por
174 a vir, o profeta. A esse é que te referes, ou a outro?

— A esse, respondeu, e também a outros.

— Quais serão? lhe perguntei; não, por certo, a quem alia o conhecimento do futuro ao do que se passa

no presente e de tudo o que passou, e que nada desconhece? Imaginemos que haja alguém nessas condições. Tenho certeza de que não contestarás que possa haver quem viva mais de acordo com o conhecimento do que essa pessoa.

— Não, de fato.

b — Mais uma perguntinha: qual dos seus conhecimentos o deixa feliz? Ou todos no mesmo grau?

— No mesmo grau, de jeito nenhum, respondeu.

— Qual o faz em grau maior? É o conhecimento das coisas passadas, presentes e futuras? É o referente ao jogo de gamão?

— Ora, joga de gamão! retrucou.

— O conhecimento dos números?

— De forma alguma.

— Ou o da saúde?

— Sim, esse, de preferência.

— Mas, tal conhecimento que mais contribui para isso, é conhecimento de quê?

— É o conhecimento do bem e do mal, foi a sua resposta.

— Ó celerado! lhe falei; há quanto tempo me fazes andar num círculo, ocultando de mim que não é a vida de acordo com o conhecimento que permite aos homens serem felizes e procederem com correção, nem mesmo o conjunto de todos os conhecimentos, mas apenas o conhecimento do bem e do mal? Por que, no caso, Crítias, de quereres separar dos demais esse conhecimento, a medicina deixaria por isso de proporcionar-nos saúde, ou vestes a arte do tecelão, e a do piloto já não ficaria em condições de preservar-nos de morrer no mar, e a do general, na guerra?

— De forma alguma, respondeu.

— E contudo, meu caro Crítias, nenhuma dessas d coisas se realizará a contento e em nosso benefício, se nos faltar o conhecimento do bem.

— É muito certo.

— E esse conhecimento não é a temperança, mas o que tem por objetivo ser útil; não é o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, porém o conhecimento do bem e do mal, de forma que, se esse

conhecimento nos for de utilidade, a temperança terá de ser útil.

— Como assim? perguntou; a temperança não nos será de nenhuma utilidade? Se ela é, por definição, o conhecimento dos conhecimentos, domina todos os outros conhecimentos; sendo assim, dirigirá também o conhecimento relativo ao bem, vindo, por isso, a ser-nos útil. (e)

— Então é ela, perguntei, que nos deixa sãos e não a medicina? E o trabalho das outras artes, também é ela que faz, não cada arte em seu domínio particular? Já não decidimos há muito tempo que ela é apenas o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, nada mais? Não foi isso?

— Perfeitamente.

— Por conseguinte, não nos proporcionará saúde.

— Não, de fato.

(175 a) — A arte da saúde é diferente. Ou não?

— Sim, diferente.

— Não nos será, portanto, amigo, de nenhuma utilidade, pois essa parte acabamos de atribuir a outra arte. Ou não?

— Exatamente.

— Como poderá, então, ser-nos útil a temperança se não é fautriz de qualquer utilidade?

— De modo nenhum Sócrates, ao que parece.

XXIII — Bem vês, Crítias, que eu tinha razão de recear não poder analisar com proveito a temperança e de formular contra mim mesmo sérias acusações. Pois é fora de dúvida que não se nos revelaria como algo de todo inútil o que no consenso geral é o que há de mais belo, se eu tivesse algum préstimo para análises desse tipo. Nessa altura, vemo-nos batidos por todos os lados, sem podermos indicar o objeto que o instituidor de nomes atribuiu a esse nome "Temperança", apesar do sem-número de concessões por nós feitas, que dificilmente poderíamos defender. Admitimos que havia um conhecimento do conhecimento, muito embora não o permitisse o argumento nem aconselhasse semelhante proposição. Ao depois, concedemos que esse conhecimento conhece também o trabalho dos outros conhecimentos, (b)

c apesar de também não o permitir o argumento, o que fizemos para deixar o indivíduo temperante em condições de conhecer que sabe o que sabe e que não sabe o que não sabe. Esta última concessão foi inteiramente fora de propósito, pois não refletimos que é de todo impossível conhecermos de qualquer forma o que de nenhum jeito podemos conhecer, porquanto nossa proposição rezava que esse indivíduo conhecia o que ele mesmo não conhecia, muito embora, como penso, seja isso o que de

d mais absurdo se possa conceber. E apesar de havermos dirigido nossa investigação com tão boa vontade e sem nenhuma aspereza, não se revelou ela capaz de encontrar a verdade. Muito pelo contrário: a tal ponto zomba da verdade, que todas as definições por nós excogitadas e apresentadas em comum, provou ela com a maior insolência serem absolutamente inúteis. De minha parte, isso não me causa mossa; porém no que te diz respeito, Cár-

e mides, aborrece-me verificar que, sendo tu dotado de tanta beleza, acrescida de alma de tão grande temperança, nada tenhas a esperar de tua sabedoria, nem possas em toda a vida auferir nenhuma vantagem da parte dela. Porém o que mais particularmente me aborrece é a fórmula mágica que eu aprendi com o Trácio, por me haver aplicado com tanto empenho numa coisa de tão pouco valor. Não posso, porém, admitir que as coisas se passem desse modo; eu é que sou mau investigador; sem

176 a dúvida alguma, a temperança é um bem inapreciável, e tu, uma criatura feliz, se realmente a possuis. Por isso, vê bem se a possuis e se podes dispensar o encantamento. No caso de realmente a possuíres, prefiro aconselhar-te a me teres na conta de um palrador incapaz de raciocinar sobre qualquer assunto, e a te considerares tanto mais feliz, quanto mais temperante fores.

XXIV — Então Cármides, Por Zeus, Sócrates, me falou, não sei se possuo ou se não possuo, a temperança. E como poderia sabê-lo, se até vós mesmos, como acabas de declarar, não conseguis determinar a sua natureza?

b Porém por minha parte não dou muito crédito ao que dizes, e continuo a julgar-me muitíssimo necessitado dessa fórmula de encantamento, nada obstando do meu lado que me submeta todos os dias ao teu exorcismo,

até que tu mesmo declares que já chega.

— Muito bem, Cármides, disse Crítias; faze isso mesmo. A melhor prova que poderias dar-me de que és temperante é deixares-te exorcismar por Sócrates e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado.

c — Sem dúvida, disse; vou acompanhá-lo por toda a parte e nunca me afastarei dele; ficaria muito feio para mim não te obedecer, sendo, como és, meu tutor, e deixar de fazer o que me ordenas.

— Sim, ordeno-te, disse ele.

— É o que farei, respondeu Cármides, a partir de hoje mesmo.

— Eh, amigos! lhes falei; que estais conspirando aí?

— Nada, respondeu Cármides; já acabamos de conspirar.

— Pretendes usar de violência contra mim, sem me concederes liberdade de defesa?

— Sim, usarei de violência, replicou, uma vez que

d ele o ordena. Por isso, reflete no que te cabe fazer.

— Não há em que refletir, lhe respondi; quando resolves fazer alguma coisa, e mais com emprego de violência, não há quem te resista.

— Então não resistas, me disse.

— Não resistirei, lhe respondi.

LÍSIDE

(Ou: **Da Amizade.** Gênero maiêutico)

Personagens:

Sócrates — Hipótales — Ctesipo
Menéxeno — Líside.

St. II

203 a — I — Dirigia-me diretamente da Academia para o Liceu, pelo caminho de fora que passa rente com o muro da cidade; mas, ao chegar à poterna em que se encontra a fonte de Pânopo, dei com Hipótales, filho de Jerônimo, e o Peaniense Ctesipo, no meio de um grupo numeroso de rapazes. Vendo-me Hipótales aproximar, Ó

b — Sócrates, exclamou; para onde vais e de onde vens?

Da Academia, respondi; vou diretamente para o Liceu.

Então vem direito para cá e resolve-te a ficar conosco; vale a pena.

A quem se refere esse Conosco, perguntei-lhe, e onde é que devo ficar?

204 a — Aqui, disse-me, e mostrou um recinto defronte do muro, cuja porta se encontrava aberta; é aqui que nos exercitamos, e conosco muitos outros jovens de bonito físico.

Que lugar é esse, perguntei, e a que espécie de exercício vos entregais?

É um ginásio, respondeu, recentemente construído; de regra, passamos o tempo a conversar, ao que de muito bom grado te associaremos.

Boa prática, retruquei; e quem é o professor?

Um dos teus conhecidos, foi a resposta, e teu grande admirador: Micos.

Por Zeus! repliquei; não é indivíduo sem valor, porém sofista muito hábil.

b — Resolves-te a acompanhar-me, falou, para veres os que estão aí dentro?

Sim, porém antes folgaria de saber qual deles é o mais belo.

Cada um de nós, Sócrates, respondeu, tem uma opinião.

E a tua, Hipótales, perguntei, qual é? Desejo conhecê-la.

A essa interpelação, enrubesceu. Então, lhe disse, não é preciso que me declares, Hipótales, filho de Jerônimo, se amas ou não amas alguém, pois verifico que não somente amas, como já te encontras bastante

c adiantado no caminho do amor. Em tudo o mais, posso ser incompetente e de nenhum préstimo; mas este dom recebi da divindade: conhecer à primeira vista quem ama ou é amado.

A essas palavras, mais corado, ainda, ele mostrou-se.

Então falou Ctesipo: Acho engraçado, Hipótales, ficares corado e demorares em revelar a Sócrates o nome; mas, por pouco que se ponha a conversar contigo, vais aturdi-lo só de ouvir-te falar nele. Nós, pelo menos,
d Sócrates, já nos deixou quase surdos e com os ouvidos cheios de Líside; e quando bebe o seu tanto, é quase certo acordarmos com a impressão de que ouvimos o nome Líside. Mas o pior não é o que ele nos conta em prosa, quando conversa; apesar de ruim, poderia passar. E quando nos inunda com poesias e outras composições? Porém o que chega a ser intolerável é pôr-se a cantar em louvor do seu bem-amado, com aquela voz admirável que somos obrigados a suportar. No entanto, agora ficou corado a uma simples pergunta de tua parte.

e Ao que parece, disse-lhe, esse Líside é algum adolescente. Suponho isso, porque, ouvindo-lhe o nome, não o relaciono com nenhuma pessoa do meu conhecimento.

É que realmente, replicou, o designam pelo prenome; conserva ainda o nome do pai, que é muito conhecido. Mas tenho certeza de que não podes deixar de conhecê-lo de vista; pelo rosto não há quem não o identifique.

Informa-me, então, pedi-lhe, de quem é filho.

É o primogênito de Demócrates, de Exone.

Ótimo, Hipótales! exclamei; que amor nobre e
205 a moço vieste achar aqui! Mas, conta-me também o que costumas dizer aos presentes, para que eu veja se sabes como deve o amante referir-se ao amado, quer o faça a ele mesmo, quer se dirija a outras pessoas.

Sócrates, objetou, dás alguma importância ao que esse sujeito está dizendo?

Pretendes negar, perguntei-lhe, que amas o jovem a quem ele se referiu?

Isso não, replicou; porém nego que escreva poesias ou composições em prosa em louvor do meu amado.

Ele não está bom da cabeça, exclamou Ctesipo; delira e parece louco de todo.

b II — Então, falei-lhe: Hipótales, o que desejo ouvir não são os versos nem os poemas que tenhas composto para o teu amado; o teu pensamento é que preciso conhecer, para saber de que maneira tratas aquele.

Isso, respondeu, Ctesipo te dirá, pois deve saber de cor, a ser verdade o que afirma, que já se acha atordoado de me ouvir falar dele.

Sim, pelos deuses, exclamou Ctesipo; conheço tudo isso muito bem. É ridículo a conta inteira, Sócrates; apesar de ser amante, e dos mais apaixonados, e de c pensar unicamente no amado, nada tem a dizer-lhe de particular que até uma criança não pudesse dizer. Não é engraçado? O que toda a cidada conta de Demócrates e de Líside, o avô do menino, e de todos os seus antepassados: riqueza, coudelarias, vitórias em Delfos, e no Istmo, e em Neméia, com quadrigas ou em corridas de cavalos, tudo isso ele põe em verso e em prosa, com umas tantas velharias de crescença. Ainda anteontem declamou-nos uma espécie de poema sobre a visita de d Héracles, em que contava como um dos avós de Líside hospedou Héracles, com quem era aparentado, visto provir de Zeus e da filha do fundador do demo a que ele pertencia, história no jeito das que as velhas narram, e tudo o mais desse jaez, Sócrates. São essas coisas que ele põe em verso e prosa, e nos obriga a escutar.

Ao ouvir isso, falei: Ó ridículo Hipótales, fazes o teu próprio elogio em versos e canções, antes mesmo de alcançares a vitória?

Mas o que componho ou canto, Sócrates, não se refere à minha pessoa.

É o que pensas, disse-lhe.

e Por que te exprimes desse modo? perguntou.

É fora de dúvida, repliquei-lhe, que todas essas canções visam principalmente a ti. Se chegares a fazer a conquista de um rapaz como este, tudo o que disseres ou cantares, redundará em louvor próprio, pela vitória alcançada com semelhante amor. Mas, por outro lado,

vindo ele a escapar-se-te, quanto mais altos tiverem sido os elogios ao bem-amado, maior parecerá a tua perda e,
206 a na mesma proporção, o teu ridículo. Os entendidos em matéria de amor, meu caro, não elogiam o amado antes de conquistá-lo, de medo do que possa acontecer. Além do mais, os indivíduos muito belos, quando se sentem louvados e exaltados, enchem-se de orgulho e insolência. Não achas que é assim mesmo?

Acho, respondeu.

E que quanto mais orgulhosos forem, mais difíceis serão de conquistar?

Com toda a probabilidade.

b Que idéias farias do caçador que espantasse a caça e deixasse mais difícil sua captura?

Seria péssimo caçador, não há dúvida.

Do mesmo modo, é prova de imperícia não sabermos acalmar alguém, porém exacerbá-lo com discursos ou cantigas, não te parece?

De acordo.

Reflete, portanto, Hipótales, se com a tua poesia não vais chamar sobre ti esses inconvenientes. Não posso acreditar que consideres bom poeta quem se prejudica com seus próprios versos, causando mal a si mesmo.

Não, por Zeus, respondeu; fora o cúmulo da
c insensatez. Por isso mesmo, Sócrates, invoco teu auxílio. Se tiveres alguma idéia, aconselha-me sobre o que devemos dizer ou fazer para conquistar as boas graças do bem-amado.

III — Não é fácil expor tudo isso, respondi-lhe; porém se o convencermos a falar comigo, talvez eu possa mostrar-te a espécie de conversa que será preciso manter com ele, em lugar dos discursos e cantigas que, segundo estes afirmam, lhe diriges.

Isso, replicou, não é difícil. Se entrares com Ctesipo na palestra e, sentados, puserde-vos a conversar,
d é quase certeza vir ele de moto próprio para perto. Gosta, extremamente, de ouvir os outros falar; e como estamos no festival de Hermes, não há separação entre rapazes e meninos. Não deixará de vir para onde estiveres. Se tal não se der, Ctesipo é íntimo dele, por intermédio de seu primo Menéxeno. Acontece que dos

seus camaradas, Menéxeno é o preferido; assim este poderá chamá-lo, no caso de não vir espontaneamente.

e Pois façamos isso mesmo, respondi-lhe, e levando comigo Ctesipo, dirigimo-nos para a palestra; os demais nos acompanharam.

Ao entrarmos, verificamos que os meninos já haviam realizado o sacrifício e que as cerimônias estavam quase no fim; todos traziam vestes festivas e se distraíam jogando ossinhos; a maior parte brincava no pátio de fora, porém alguns se entregavam num dos cantos do vestiário ao jogo do par-e-ímpar, com grande quantidade de ossinhos, que retiravam de pequenas cestas. Em torno deles formara-se um círculo de

207 a espectadores, entre os quais se achava Líside, de pé, no meio de meninos e adolescentes; com uma coroa na cabeça, sobressaía-se de todos pela figura, e merecia ser proclamado não apenas belo, porém belo e nobre. Enquanto a nós, dirigindo-nos para o lado oposto do recinto, onde não havia bulício, sentamo-nos e pusemo-nos a conversar. A todo o instante Líside se voltava e olhava para onde estávamos, dando mostras eloqüentes de que desejava juntar-se ao nosso grupo. Durante algum tempo pareceu indeciso, por não se

b resolver a aproximar-se sozinho. Porém nesse em meio, deixou Menéxeno o jogo do pátio e entrou na palestra, e, tendo-me visto com Ctesipo, veio sentar-se junto de nós. Vendo-o, seguiu-o Líside e sentou-se ao seu lado. Outros adolescentes também se aproximaram e, havendo Hipótales observado que era grande o número dos circunstantes, escondeu-se atrás deles, onde presumia que não seria visto por Líside, de medo de molestá-lo, e de lá ficou a escutar.

Então, voltando-me para Menéxeno, Ó filho de

c Demofonte, lhe disse, qual de vós é o mais velho?

A esse respeito ainda não chegamos a um acordo, respondeu.

E estais também em desacordo sobre qual seja o mais nobre? perguntei.

Sem dúvida, replicou.

E a respeito de beleza, há também discordância?

Ambos puseram-se a rir. Não pergunto, voltei a

falar, qual é o mais rico, pois sois amigos, não é verdade?

Muito, responderam.

Dizem, até, que entre amigos tudo é comum; por isso, nesse ponto não haverá diferença, se fordes, realmente amigos, como dizeis.

Concordaram.

d IV — Depois, pretendia perguntar qual dos dois era o mais justo e o mais sábio; mas, nesse ínterim alguém veio dizer a Menéxeno que o professor de ginástica o mandara chamar. Quis parecer-me que ele estava encarregado do sacrifício. Esse, portanto, retirou-se.

Então, continuei a dirigir-me a Líside: Decerto, Líside, perguntei-lhe, teu pai e tua mão te dedicam grande amor.

Sim, muito grande, respondeu.

Nesse caso, desejam que venhas a ser o mais feliz possível.

e Sem dúvida.

Mas, acreditas que possa ser feliz quem é escravo e não tem permissão de fazer o que lhe apeteça?

Não, por Zeus, foi a sua resposta.

Logo, se teu pai e tua mãe te amam e desejam ver-te satisfeito, é fora de dúvida que hão de empenhar-se por todos os meios para fazer-te feliz.

Por que não? respondeu.

E eles te deixam proceder como entederes, nunca te repreendem, nem se opõem a que faças o que te apetece?

Não é assim Sócrates, por Zeus; a muitas coisas se opõem.

Que me dizes? retruquei-lhe; querem ver-te feliz e

208 a te impedem de fazeres o que desejas? Dize-me uma coisa: se num dia de corridas tiveres vontade de subir para um dos carros de teu pai e tomar das rédeas, não o permitirão e se oporão a que o faças?

Por Zeus, respondeu; não me deixariam fazer isso.

E a razão?

Porque há um cocheiro a quem meu pai paga salário.

Que estás a dizer? Eles permitem a um

mercenário, e não a ti, fazer com os cavalos o que bem lhe parecer, e ainda lhe dão dinheiro para isso?

b Por que não? respondeu.

Mas a junta de mulas, quero crer, eles te permitem dirigir, como decerto te deixarão tomar do chicote e fustigá-las, sempre que o desejares.

Eles, consentirem nisso? perguntou.

Como assim! obtemperei; a ninguém é permitido fustigá-las?

Sem dúvida, replicou: ao muleteiro.

É escravo ou livre?

Escravo, respondeu.

Logo, ao que parece, dão mais valor a um escravo do que a ti, que és filho, e lhe confiam o que lhes c pertence, de preferência a ti, como lhe permitem fazer o que bem lhe aprouver, mas opõem-se a que o faças? Dize-me mais uma coisa: consentem que tu mesmo te dirijas, ou nem isso te facultam?

Como o consentiriam? perguntou.

Então, alguém manda em ti?

Sim, o governante.

É também escravo?

Sem dúvida, respondeu; pertence-nos.

É bem grave isso, observei: uma pessoa livre, ser mandada por um escravo! E que faz propriamente o governante para mandar em ti?

Leva-me à casa do professor.

d Os professores também mandam em ti?

Sem dúvida.

Em verdade, é grande o número de mestres e governantes que voluntariamente teu pai te impõe. Porém, decerto, quando voltas para casa e ficas com tua mãe, ela consente fazeres o que quiseres para te sentires feliz, ou seja mexendo nas suas lãs, ou no tear em que ela esteja trabalhando. Não se oporá, sem dúvida, a que toques na espata, ou no pente, ou em qualquer outro utensílio de trabalho de lã?

Pondo-se a rir, Por Zeus, Sócrates, replicou, não e somente se opõe a isso, como me bateria se eu chegasse a bulir neles.

Por Héracles, disse-lhe; não terás feito alguma ofensa a teu pai ou a tua mãe?

Não, por Zeus, respondeu; nunca os ofendi.

V — Por que motivo, então, eles se opõem com tamanho rigor a que sejas feliz e a que procedas como quiseres, e o dia inteiro te mantêm na dependência de estranhos, numa palavra: sem poderes fazer nada do que te apatecer? A tal ponto, que não tiras nenhum proveito, ao que parece, de tamanha riqueza, pois todo

209 a o mundo tem mais direito de administrá-la do que tu, como de nada te serve o teu próprio corpo, com ser de tão nobres traços, pois outra pessoa dele cuida e o dirige, ao passo que tu, Líside, não somente não exerces o mando sobre ninguém, como nem mesmo poderás fazer o que desejares.

É que ainda não estou na idade disso, respondeu.

Não será esse o impedimento, filho de Demócrates, pois há coisas, quero crer, que teu pai e tua mãe te permitem fazer, sem esperarem que tenhas idade. Por

b exemplo: quando se trata de ler ou escrever algo, estou certo de que és a primeira pessoa de casa que eles chamam, não é verdade?

Sem dúvida, respondeu.

E nessas ocasiões, tens liberdade de escrever as cartas na ordem que bem te parecer, primeiro uma, depois outra, o mesmo se dando com a leitura. E quando tomas da lira, tenho certeza, nem teu pai nem tua mãe te proíbem afinar mais alto ou mais baixo a corda que quiseres, esticá-las ou relaxá-las à vontade, dedilhá-las ou pulsá-las com o plectro. Ou, porventura, o proíbem?

De forma alguma.

Qual será, então, a causa, Líside, de te permitirem

c essas coisas e proibirem as que nos referimos acima?

Presumo, respondeu, que é por eu conhecer estas e não conhecer aquelas.

Ótimo, caro amigo! exclamei; logo, não é a idade que teu pai espera, para entregar-te tudo; no dia em que acreditar que o ultrapassas em sabedoria, entregar-se-á a si próprio, com todos os seus haveres, aos teus cuidados.

É também o que eu penso, respondeu.

Muito bem, lhe disse; e teu vizinho, não segue a mesma regra de teu pai, em relação a ti? Acreditas que te chamará para dirigires sua casa, logo que te considere superior a ele em matéria de economia doméstica, ou pensas que ele mesmo a dirigirá?

Creio que me incumbirá disso.

E então? Não achas que os Atenienses te confiarão a direção de seus negócios, quando perceberem que já tens suficiente maturidade de espírito?

Penso que sim.

Por Zeus! continuei; e com relação ao Grande Rei? Confiará a seu primogênito, o futuro senhor da Ásia, o preparo da carne cozida e o cuidado de lançar no caldo o que bem lhe parecer, ou, de preferência, a nós, dada a hipótese de nos apresentarmos a ele e lhe demonstrarmos que entendemos muito mais do que seu filho do preparo da comida?

A nós, evidentemente, respondeu.

Ao filho não permitiria lançar no caldo uma pitadinha do que quer que fosse, porém a nós outros deixaria jogar sal a mãos cheias, se assim nos aprouvesse.

Sem dúvida.

E no caso de vir o filho a sofrer dos olhos, deixa-lo-ia tocar nos seus próprios olhos, sabendo que nada entende de medicina, ou o proibiria de fazê-lo?

Proibiria, sem dúvida.

A nós, pelo contrário, se nos tivesse na conta de bons médicos, deixaria procedermos como bem nos parecesse, até mesmo abrir os olhos do doente e derramar cinza dentro deles, convencido, como se achava, de que sabíamos o que estávamos fazendo.

É certo o que dizes.

E em todas as outras coisas, não confiaria mais em nós do que em si próprio e no seu filho, desde que nos considerasse mais entendidos do que eles?

Necessariamente, Sócrates, respondeu.

VI — Estás vendo, portanto, meu caro Líside, como as coisas se passam. Em todos os assuntos de que temos conhecimento certo, não há quem não confie em nós, helenos e bárbaros, homens e mulheres, dando-nos

toda a gente inteira liberdade de ação, sem que, de caso pensado, alguém nos crie dificuldades; pelo contrário: somos inteiramente livres nesse domínio e mandamos nas outras pessoas, pois todas essas coisas nos pertencem e delas nos beneficiamos. Mas, naquilo de que não temos conhecimento, ninguém permitirá que procedamos a
c nosso bel-prazer; antes se oporão todos, na medida de suas forças, não apenas estranhos, como também pai e mãe e os parentes de maior intimidade. Nessas coisas teremos de obedecer aos outros, por nos serem estranhas e não tirarmos delas nenhum proveito. Concordas comigo nesse ponto?

Concordo.

Conquistaremos a amizade de alguém, ou poderá vir alguém a amar-nos naquilo em que somos inteiramente inúteis?

De forma alguma, respondeu.

Sendo assim, nem teu pai, nem qualquer outra pessoa poderá ter-te afeição, se não lhes fores de alguma utilidade.

Não devemos crê-lo, respondeu.

Porém, se te tornares sábio, meu filho, todo o
d mundo te terá amizade e se aproximará de ti, pois serás bom e útil. Caso contrário, nem teu pai, nem tua mãe, nem nenhum dos teus familiares te terá amizade. Fora admíssivel Líside, revelar presunção naquilo que desconhecemos de todo?

Como seria possível?

Logo, se ainda necessitas de professor, é porque ainda ignoras certas coisas.

É verdade.

Não és, por conseguinte, presunçoso, uma vez que ainda te falta aprender muito.

Por Zeus, Sócrates, respondeu, penso que não o sou.

e VII — Depois de ouvir-lhe a resposta, olhei para o lado de Hipótales e por pouco não cometi uma imprudência, pois tinha a intenção de dizer-lhe: É deste modo, Hipótales, que devemos conversar com a pessoa a que amamos, rebaixando-a e humilhando-lhe o amor-próprio, não como o fazes, estragando-a e

inflamando-lhe a vaidade. Mas, tendo-lhe percebido a luta interior e a confusão em que se encontrava ante o que fora dito, lembrei-me de que, embora presente, não

211 a desejava ser visto por Líside. Por isso, contive-me a tempo e sofreei a língua. Nesse em meio, voltou Menéxeno e sentou-se junto de Líside, no mesmo lugar de antes.

Então Líside me falou em voz baixa, com um gesto a um tempo infantil e afetuoso, para que Menéxeno não ouvisse: Sócrates, repete a Menéxeno o que me disseste.

E eu, Tu mesmo, Líside, repliquei-lhe, poderás falar-lhe, pois prestaste atenção às minhas palavras.

Sim, prestei bastante, respondeu.

Então trata de recordar tudo o que eu disse, b continuei, com a maior exatidão possível, para lhe repetires exatamente; e no caso de te esqueceres de alguma particularidade, volta a perguntar-me quando nos encontrarmos outra vez.

Farei isso mesmo, Sócrates, respondeu, com todo o empenho, podes ficar certo. Mas dize-lhe algo novo, para que eu também ouça, até chegar a hora de ir para casa.

Sim, terei de fazer isso, uma vez que o mandas, porém cuida de vir em meu auxílio, no caso de Menéxeno me confundir; bem sabes que ele é um grande polemista.

Sim, replicou; dos mais temíveis; por isso mesmo, c desejo ver-te argumentar com ele.

Para eu cair no ridículo? perguntei-lhe.

Não, por Zeus, objetou; para lhe infligires um bom castigo.

De que jeito? lhe falei; não é fácil; o homem é terrível; é aluno de Ctesipo. E acha-se justamente entre nós. Não o estás vendo? — Ctesipo.

Não te preocupes com ninguém, Sócrates, replicou; entabula discussão com ele.

Serei obrigado a fazê-lo, respondi.

VIII — Estando nós a conversar desse jeito, Que d estais, perguntou Ctésipo, a saborear sozinhos, sem nos permitirdes compartilhar vossa conversa?

Vamos permiti-lo, respondi-lhe. Líside não

entendeu algo do que eu disse, mas acredita que Menéxeno o saberá e me concita a interrogá-lo.

E por que não o interrogas? perguntou.

Fá-lo-ei neste momento, disse-lhe. Menéxeno, responde-me ao que vou perguntar-te. Acontece que desde menino tenho muita vontade de alcançar determinada coisa, como se dá, aliás, com todo o mundo, pois cada pessoa deseja adquirir algo diferente: uns almejam possuir cavalos; outros, cães; alguns e cobiçam dinheiro; outros mais, honrarias. Quanto a mim, tudo isso me deixa indiferente; porém no que respeita à aquisição de amigos, sou particularmente apaixonado; um bom amigo vale mais para mim do que o mais estimado galo ou uma codorniz, e até mesmo do que um cavalo, por Zeus! ou um cachorro. Vou além, pelo cão! A todo o ouro de Dario anteponho a posse de 212 a um amigo; sim, ao próprio Dario, a tal ponto sou ávido de amizade. Vendo-vos, a ti e a Líside, fico maravilhado de tamanha ventura, pois, sendo tão moços como sois, já fizestes essa aquisição com rapidez e facilidade, ganhando tu, como ganhaste, tão perfeita e precocemente sua amizade, como fez ele em relação a ti. Eu, de mim, sinto-me tão distanciado de tudo isso, que nem sei a maneira de conquistar um amigo. É a esse respeito que desejo interrogar-te, por seres perito na matéria.

IX — Assim, dize-me: quando alguém ama outra b pessoa, quem se torna amigo: quem ama é o amigo do amado, ou é o amado o amigo de quem ama? Ou não haverá diferença?

Quer parecer-me, resondeu, que não há diferença.

Que estás dizendo? perguntei; ambos se tornam amigos, quando um, um, apenas, ama o outro?

Essa, pelo menos, é a minha maneira de pensar, respondeu.

Como assim? Não há casos em que o amante não é correspondido pela pessoa amada?

Há.

E casos, até, em que seja odiado pelo amado? É o que os amantes, por vezes, imaginam passar-se com eles, c em relação ao bem-amado: amam na medida do possível,

pensando alguns, no entanto, que não são correspondidos no mesmo grau, e outros, até que são odiados. Ou julgas que isso não seja verdade?

Muito verdadeiro, respondeu.

Em tais casos, continuei, um ama e o outro é amado?

Sim.

Então, qual dos dois é o amigo? É o amante o amigo do amado, quer seja correspondido, quer seja d odiado, ou o amado é que é amigo do amante? Ou nenhum será amigo do outro, se não houver reciprocidade de afeição?

Quer parecer-me que a última hipótese é a verdadeira.

Concluímos, então, agora por maneira diferente do que fizemos antes. O que assentamos primeiro foi que ambos eram amigos, embora apenas um deles amasse; mas agora concluímos que nenhum será amigo, se ambos não se amarem.

Parece que é assim mesmo, respondeu.

Nesse caso, o amante não poderá ser amigo, se não for correspondido.

Não poderá, realmente.

Nem serão amigos de cavalos os indivíduos que os cavalos não amarem, nem amigos de codornizes, nem de cães, nem de vinho, nem de ginástica, nem de sabedoria, a menos que a sabedoria lhes retribua a amizade. Diremos que todas essas pessoas amam, sem serem e amigos do objeto amado? Então, não falou a verdade o poeta que disse:

É venturoso quem tem como amigos os filhos, cavalos
de fortes cascos, lebréis caçadores e aliados distantes.

Não confirmarei o teu juízo, retrucou.
Achas que falou a verdade?
Sim.

O que se conclui, portanto, Menéxeno, é que o amado é sempre amigo do amante, quer o ame também, 213 a quer o odeie. É o caso das crianças muito novas, tanto as

que ainda não amam, como as que revelam ódio quando castigadas pelo pai ou pela mãe, e que nunca são tão caras aos pais como no momento preciso em que os odeiam.

Quer parecer-me que é assim mesmo, disse.

Nesse caso, o amigo é o amado, não o que ama.

Creio que sim.

Desse modo, também o inimigo é o odiado, não o que odeia.

Pode ser.

Muitas pessoas, portanto, são amadas por seus b inimigos e odiadas pelos amigos, passando a ser, por conseqüência, amigas de seus inimigos e inimigas de seus amigos, no caso de ser amigo o amado, não o amante. Mas isso é mais do que absurdo, meu caro, ou melhor: impossível, ser alguém inimigo dos amigos e amigo dos inimigos.

Concordo interiamente com o que dizes, Sócrates, respondeu.

Logo, se isso é impossível, o amante é que virá a ser o amigo da pessoa amada.

É evidente.

E, pelo outro lado, o que odeia, inimigo do que é odiado.

Necessariamente.

c Assim, vemo-nos obrigados a concordar, como o fizemos acima, que muitas vezes alguém é amigo de quem não é amigo; muitas vezes, também, de quem é inimigo, quando acontece amar quem não lhe tem amor, ou até quem lhe dedica ódio. Noutros casos, ainda, pode alguém odiar quem não o odeia e chegue a amá-lo, quando odeia quem não lhe vota ódio ou até mesmo o ame.

É provável que seja assim, disse.

Então, como nos resolveremos, perguntei, se o amigo não é nem o que ama, nem o que é amado, nem, ainda, os que amam e são amados? Ou haverá, fora desses casos, quem possamos considerar amigos entre si?

d Por Zeus, Sócrates, respondeu; estou atrapalhado.

Não se dará a hipótese, Menéxeno, perguntei-lhe,

de não termos conduzido com acerto a investigação?

Quer parecer-me, Sócrates, que é isso mesmo, disse Líside; e assim falando, enrubesceu. Tive a impressão de que a frase lhe escapara sem querer, tal a atenção com que ele acompanhava nossa conversa, o que transparecia na maneira por que nos escutava.

X — Desejando dar descanso a Menéxeno, e alegre por verificar em Líside tão acendrado interesse pela e filosofia, mudei de interlocutor e, virando-me para ele, disse-lhe: Tenho a impressão, Líside, de que falaste com acerto, ao afirmares que se houvéssemos conduzido direito a investigação não nos teríamos transviado dessa maneira. Mudemos de orientação. Em verdade, nossa pesquisa se me afigura um caminho de difícil percurso. O que me parece mais acertado é voltarmos para o que 214 a deixamos há pouco de lado, e examinarmos a questão de acordo com o método dos poetas. Os poetas são, para nós, a um tempo, os pais, e guias da sabedoria. Não se expressam por maneira banal com respeito às pessoas amigas, o que venham a ser; é a própria divindade, dizem, que faz os amigos e os aproxima. Se bem me lembro, exprimem-se nos seguintes termos:

É, pois, verdade, que um deus, sempre ajunta os que são semelhantes

e faz que se conheçam. Nunca encontraste esse verso?

Já, respondeu.

Decerto já encontraste algures, também, escritos dos grandes sábios, que dizem a mesma coisa, isto é, que o semelhante é sempre e necessariamente amigo do semelhante. São os que tratam da Natureza e do Universo, tanto em suas dissertações orais como nos escritos.

Tens razão, respondeu.

E não dizem a verdade? perguntei.

Talvez, opinou.

Talvez, continuei, só acertem pela metade; talvez estejam com toda a razão, porém nós não os c compreendemos. Quer parecer-nos que o mau é inimigo do mau, e isso com tanto mais intensidade quanto mais

dele se aproxima e mais de perto o freqüenta. Quem é mau causa dano, não sendo concebível que possam tornar-se amigos o causador do mal e sua vítima. Não é isso mesmo?

Sim, respondeu.

Nesse caso, não é verdadeira metade da asserção, se os maus forem semelhantes entre si.

É certo o que dizes.

Porém o que quer parecer-me é que apenas com referência aos bons é que afirmam serem semelhantes entre si e amigos uns dos outros; quanto aos maus, conforme deles se relata, não só não são semelhantes,

d nem mesmo iguais a eles mesmos, por serem versáteis e nada dignos de confiança. Ora, quem não é semelhante a si mesmo e está em desacordo consigo mesmo, muito dificilmente poderá assemelhar-se a outra pessoa, ou dela ser amigo. Não pensas também dessa maneira?

Penso, respondeu.

Assim, meu caro, sou de parecer que quando dizem que o semelhante é amigo do semelhante, querem significar que apenas o homem de bem é amigo do homem de bem, e que os maus nunca chegam a formar verdadeira amizade, nem com os bons nem com os maus. Concordas com isso?

Acenou afirmativamente.

e Já sabemos, portanto, quais são os amigos, pois o nosso raciocínio indica que são as pessoas de bem.

Estou de pleno acordo, respondeu.

XI — E eu também, falei-lhe. Todavia, em tudo isso algo não me agrada. Passemos, então, por Zeus, a ver o que me parece suspeito. O semelhante, enquanto semelhante, é amigo do semelhante, do que decorre poderem ambos ser de utilidade recíproca. Ou melhor, apresentamos a questão da seguinte maneira: poderá o semelhante ser de alguma utilidade ao que lhe é semelhante, ou causar-lhe algum dano, sem que a si mesmo aproveite ou prejudique? Ou sofrer algo da parte

215 a dele que não lhe possa infligir? Se for o caso, como podem ter afeição recíproca, se nenhum está em condições de ajudar o outro? Será possível?

De jeito nenhum.

E o que não é amado pode ser amigo?
Absolutamente.
Sendo assim, o semelhante não é amigo do semelhante, ao passo que o bom, enquanto bom, não enquanto semelhante, poderá ser amigo do bom.
Provavelmente.
Como! O bom, enquanto bom, não se basta a si mesmo?
Basta.
Ora, o que se basta a si mesmo não necessita de
b auxílio estranho naquilo em que se basta.
Como necessitará?
Se não necessita de nada, a nada, também, se afeiçoará.
Não, de fato.
E se a ninguém se afeiçoa, a ninguém amará.
É certo.
A ninguém amando, de ninguém será amigo.
É o que parece.
De que modo, pois, poderão os bons ser amigos dos bons, se, quando se acham distantes, nenhum tem necessidade do outro — pois cada um de per si se basta a si mesmo — e, quando juntos, nenhum é de utilidade para o outro?
De nenhum modo, respondeu.
c E também não poderão ser amigos, se cada um não tiver o outro em alta conta.
É certo, respondeu.
XII — Considera, Líside, como nos perdemos em tudo isto. Achas que não estaremos de todo em todo errados?
Como assim? perguntou.
Já ouvi algures alguém dizer — e agora isso mesmo me acode à memória — que o semelhante é o maior inimigo do semelhante, e o homem de bem, do homem de bem. Essa pessoa invocava Hesíodo como testemunha de sua afirmativa, quando diz:

O inimigo do oleiro é outro oleiro; do bardo, outro bardo;
e do mendigo, o mendigo.

d E com tudo o mais ele afirma que assim se passa necessariamente, que os seres mais semelhantes são os que mais saturados se encontram de ódio recíproco, hostilidade e inveja, ao passo que os dessemelhantes o estão de amizade. O pobre se vê compelido a ser amigo do rico, o fraco necessita da ajuda do forte, como se dá também com o doente em relação ao médico. Do mesmo modo, o ignorante apega-se ao sábio e lhe dedica amor. Sim, leva adiante sua proposição, asseverando em
e tom mais alto que, muito longe de ser o semelhante amigo do semelhante, o contrário disso é que é verdade: as coisas mais opostas são as mais amigas; cada coisa deseja o seu contrário, não o que lhe é semelhante: o seco deseja o úmido; o frio, o calor; o amargo, o doce; o agudo, o obtuso; o vazio, a plenitude e a plenitude, o vazio, e assim com tudo o mais pela mesma maneira; cada contrário serve de alimento para o seu contrário,
216 a sem tirar nenhum proveito do que lhe é semelhante. E em verdade, amigo, ao discretear desse modo, ele dava-se ares importantes; falava muito bem. E vós, perguntei, como vos parece tudo isso?

Que falou certo, disse Menéxeno; pelo menos essa é a nossa primeira impressão.

Devemos, então, admitir que o maior amigo do contrário é o seu próprio contrário?

Perfeitamente.

Pois que seja, respondi. Mas não te parece estranho, Menéxeno? E não se dará o caso de sermos assaltados de pronto por esses supersábios amantes de discussões, que nos perguntarão se não é o ódio o que há de mais
b contrário à amizade? Que lhes responderemos? Não teríamos de concordar que estão com a razão?

Forçosamente.

Continuariam a perguntar se a inimizade é amiga da amizade, ou a amizade da inimizade?

Nem uma coisa nem outra, respondeu.

Ou o justo do injusto; o temperante, do intemperante, e o bom do mau?

Não me parece que seja desse modo.

No entanto, observei, se a amizade recíproca é

decorrência da dessemelhança, necessariamente os opostos serão amigos.

É fato.

Logo, nem o semelhante é amigo do semelhante, nem o contrário amigo do seu contrário.

Parece que não.

c XIII — Consideremos agora o seguinte: Não se terá ocultado mais ainda de nós a amizade, por não se passarem as coisas desse modo, vindo, em verdade, a ser amigo do bom o que não é nem bom nem mau?

Que queres dizer com isso? perguntou.

Por Zeus, repliquei-lhe; nem eu mesmo sei. A verdade é que sinto vertigem ante a complexidade do argumento. Não ficará fora de propósito se acabarmos dando razão ao provérbio, quando diz que o amigo é o

d belo. O certo é que se trata de algo mole, macio e escorregadio; por isso mesmo, escorrega-nos facilmente das mãos e nos escapa, por ser essa a sua natureza. Digo, pois que o bom é o belo. Concordas comigo?

Concordo.

Meio adivinhando, direi que o amigo do belo e do bom é o que não é nem bom nem mau. Agora ouvi porque falei em adivinhar. Sou de parecer que nessas coisas há três gêneros: o bom, o mau e o que não é nem bom nem mau. Que achas disso?

Penso assim mesmo, respondeu.

Nem o bom é amigo do bom, nem o mau do mau,

e como não é também o bom amigo do mau, pois isso não o permite nosso argumento anterior. Resta, portanto, no caso de haver, realmente, amizade entre duas criaturas, ser amigo do bom ou do que a ele se assemelha o que não é nem bom nem mau, pois do mau nada pode ser amigo.

É muito certo.

Já assentamos há pouco, também, que o semelhante não pode ser amigo do semelhante.

É isso mesmo.

Assim, o que não é nem bom nem mau não poderá ser amigo do que se lhe assemelha.

Parece que não.

Conclui-se, por conseguinte, que só poderá ser

217 a amigo do bom o que não for nem bom nem mau.

Forçosamente, ao que parece.

XIV — O que dissemos até agora, meninos, não nos indicará, porventura, o verdadeiro caminho? Por exemplo: o corpo em estado de saúde não necessita de médico nem de ajuda de espécie alguma; basta-se a si mesmo. Assim, a pessoa sã não é amiga do médico, precisamente por causa da saúde, não é verdade?

Sim, de nenhum.

Mas, quem está doente necessita dele, por causa da doença.

Como não?

Ora, a doença é um mal, e a medicina, algo útil e bom.

É isso.

b Mas o corpo, considerado como corpo, não é nem bom nem mau.

É certo.

Obrigado, portanto, será o corpo, por causa da doença, a desejar e a amar a medicina.

Parece que sim.

Logo, o que não é bom nem mau, torna-se amigo do bom por causa da presença do mal.

É o que parece.

Mas é evidente que isso se dá antes de corromper-se sob a influência do mal que se lhe adere, pois se já se tivesse tornado de todo mau, não desejaria o bem nem o c amaria. Já vimos que não é possível ao mal ser amigo do bem.

É impossível, de fato.

Reflete no que vou dizer. O que digo é que algumas coisas se identificam com o que se lhe adere; outras, não. Por exemplo, se alguém friccionar alguma coisa com um corante, este lhe ficará aderido.

Perfeitamente.

Ora bem: a coisa friccionada ficará sendo idêntica, segundo a cor, à substância com que foi friccionada?

Não compreendo, disse.

d É o seguinte, retruquei-lhe: se alguém passasse alvaiade em teus cabelos, que são louros, eles se tornariam brancos, ou apenas teriam essa aparência?

Teriam apenas a aparência, respondeu.

No entanto, o branco lhe ficaria aderente.

É certo.

Não obstante, nem por isso teus cabelos se tornariam brancos e, apesar da cor aderente, não seriam nem brancos nem pretos.

É muito certo.

Quando, porém, amigo, a velhice comunica aos e cabelos essa mesma cor, eles ficam como o que se lhes adere; a presença da brancura os deixa brancos.

Como não?

O que eu pergunto agora é se tudo a que alguma coisa adere se identifica com a coisa aderida? Ou o fará apenas se a presença dessa coisa se processar de determinado modo, e não, se for de modo diferente?

A segunda hipótese, de preferência, respondeu.

Assim, o que não é bom nem mau poderá não ter ainda ficado mau, apesar da presença do mal, como, em outros casos, já poderá ter ficado.

Perfeitamente.

Quando, portanto, ainda não se tornou mau, apesar da presença do mal, essa presença o leva a desejar o bem. Vindo, porém a ficar mau de todo, priva-o essa presença tanto do desejo do bem como da possibilidade de 218 a amá-lo, pois já não é nem mau nem bom: é mau, e, como vimos, o mau não pode ser amigo do bom.

Não pode, evidentemente.

Por esse motivo, dizemos que os que já são sábios não são amigos da sabedoria, quer se trate de deuses, quer de homens, como também não o são os ignorantes a ponto de serem maus, pois não pode amar a sabedoria quem for mau e ignorante. Restam, por conseguinte, os que, possuindo, de fato, esse mal, a ignorância, não se b tornaram, com isso, de todo embrutecidos e ignorantes, porém ainda admitem ignorar o que, de fato ignoram. Eis por que são amigos da sabedoria apenas os que não são nem bons nem maus; os maus de todo e os inteiramente bons não são amigos da sabedoria. Já reconhecemos antes, em nossas considerações, que o contrário não é amigo do contrário, nem o semelhante do semelhante. Ou não estais lembrados?

Estamos, responderam.

Por conseguinte, Líside e Menéxeno, já determinamos com segurança o que é amigo e o que não c é. O que afirmamos, tanto com relação à alma como com relação ao corpo, ou com o que quer que seja, é que o que não é nem bom nem mau torna-se amigo do bem em virtude da presença do mal.

Ambos se manifestaram no mesmo sentido e concordaram que tudo se passava exatamente dessa maneira.

XV — De minha parte eu, também, fiquei bastante alegre, no jeito do caçador que consegue apanhar cobiçada presa. Porém nesse momento sobreveio-me, não sei como, a suspeita de que não estava certo o que havíamos assentado. No mesmo instante exclamei aborrecido: Que pena, Líside e Menéxeno! Remanesce o d perigo de termos ficado ricos apenas em sonho.

Que aconteceu? perguntou Menéxeno.

Receio, respondi, que na nossa investigação nos tenhamos defrontado com charlatães, ou seja, com pensamentos falsos a respeito da amizade.

Como assim? perguntou.

Consideremos o assunto da seguinte maneira, repliquei-lhe. Quem é amigo, é amigo de alguém, não é verdade?

Forçosamente, respondeu.

E será amigo sem algum objeto e nenhuma finalidade, ou com algum objeto e determinado fim?

Com algum objeto e determinado fim.

e E será amigo desse objeto, em virtude do qual ele é amigo do amigo, ou não será nem amigo nem inimigo?

Não te acompanho muito bem, disse.

Não admira, observei; porém deste modo decerto acompanharás, e eu próprio ficarei sabendo melhor o que digo. O doente a que há pouco nos referimos é amigo do médico, não é verdade?

Sim.

Então, é amigo do médico por causa da doença e visando à saúde?

Sim.

A doença é um mal?

Como não?

E a saúde, perguntei, é algum bem, ou é mal, ou
219 a não é nem uma coisa nem outra?

É bem, respondeu.

Dissemos, igualmente, ao que parece, que o corpo, que não é nem bom nem mau, é amigo da medicina por causa da doença, que é um mal. A medicina é algo bom, sendo que se torna amada por causa da saúde. A saúde é um bem, não é verdade?

Sim.

E é a saúde amiga ou inimiga?

Amiga.

E a doença, inimiga?

Perfeitamente.

Assim, o que não é nem bom nem mau, torna-se
b amigo do que é bom por causa do que é mau e odioso e em vista do que é bom?

Parece que sim.

Então, é por amor do amigo que o amigo é amigo e por causa do inimigo?

Assim parece.

XVI — Muito bem, disse-lhe. E já que chegamos a este ponto, meninos, apliquemos toda a atenção para não nos enganarmos. Que o amigo se tornou amigo do amigo, deixarei de lado, e o semelhante amigo do semelhante, o que já declaramos não ser possível. Contudo, consideremos o seguinte ponto, para que não
c nos induza a erro o que acabamos de admitir. A medicina, dissemos, nos é cara em vista da saúde?

É certo.

Assim sendo, a saúde é amiga?

Sem dúvida.

Se é amiga, é em vista de alguma coisa?

Sim.

Em vista de algo amigo, para não nos afastarmos do que assentamos antes.

Perfeitamente.

E essa coisa, por sua vez, será amiga em vista de outra coisa amiga?

Sim,

Ora, não será fatal que nos cansemos de proceder

dessa maneira, ou que cheguemos a um princípio de amizade que não nos remeta a outro mais distante, ou
d seja, àquele primeiro objeto, por amor do qual dissemos que são amadas todas as outras coisas?

Necessariamente.

É isso que eu digo que precisamos considerar, de medo de que todas as coisas, como já que antepõe o filho a todos os tesouros do mundo — não poderá acontecer que esse pai, que em tão alta estima tem o filho, passe, também, a fazer daí por diante alto conceito de qualquer outra coisa? Por exemplo: na hipótese de saber que o filho bebeu cicuta, não passsaria a fazer grande caso de vinho, se julgasse que o vinho poderia salvar a vida do filho?

Por que não? perguntou.

E também da ânfora em que o vinho se encontra?

Sem dúvida.

Então, não faria diferença entre o copo de argila e seu filho, ou entre três medidas de vinho e o filho? ou será, de preferência, da seguinte maneira: todo o seu anseio não se relaciona com os meios por que ele tanto se empenha para alcançar um determinado fim, mas com
220 a o próprio objeto por amor do qual todos os outros são tomados em consideração. Conquanto digamos com freqüência que fazemos grande caso do ouro e da prata, o certo é que não falamos a verdade; o que, realmente, estimamos acima de tudo é aquilo que se revela como sendo o fim por amor do qual procuramos adquirir o ouro ou quaisquer outros bens. Poderemos falar dessa maneira?

E idêntico raciocínio não vale para o amigo?
b Tudo o a que damos o nome de amigo, por amor do que somos amigos de outra coisa, é por nós denominado com um termo impróprio; amigo, no verdadeiro sentido da expressão, é apenas aquilo a que vão dar todas essas coisas supostamente amigas.

É muito possível que seja assim mesmo, respondeu.

Então, o verdadeiro amigo nunca o é por amor de outra coisa, de que seja amigo.

É certo.

XVII — Eis, por conseguinte, uma questão resolvida: o amigo não é amigo por amor de outra coisa de que seja amigo. Afirmaremos, ainda, que o bem é o amigo?

Penso também dessa maneira.

E o bem, é amado por causa do mal? Examinemos
c o problema do seguinte modo: se dos três gêneros que mencionamos há pouco: o bem e o mal, e o que não é nem bom nem mau, ficassem apenas dois, e fosse o mal posto de parte e não mais pudesse atingir o corpo e a alma, nem as demais coisas a que nos referimos como não sendo nem boas nem más; ainda poderia ser-nos o bem de alguma utilidade? Não se nos tornaria
d inteiramente inútil? Se nada já nos pode prejudicar, não temos necessidade de nenhuma ajuda. Nessa hipótese, tornar-se-ia mais do que claro que é por causa do mal que procuramos o bem, por ser o bem o remédio contra o mal, e o mal, uma doença. Não havendo doença, não haverá necessidade de remédio. Não estará na natureza do bem só ser por nós amado em virtude do mal, visto nos acharmos a meio caminho do bem e do mal, sem ser ele, em si mesmo, de nenhuma utilidade?

Tudo indica que é, realmente, assim, respondeu.

e Logo, o objeto de nossa amizade, a que vão dar todos os outros objetos de que éramos amigos por amor de outra coisa, não tem nenhuma semelhança com eles. A respeito destes, dizemos que nos são caros por amor de outro amigo, ao passo que o verdadeiro amigo se nos revelou o oposto disso, pois ficou demonstrado que só somos amigos dele por causa de algo de que sejamos inimigos. Uma vez deixado de lado esse inimigo, como tudo o indica, deixaria aquele de ser amigo.

É também o que penso, respondeu, de acordo com o que ficou dito.

Por Zeus, repliquei-lhe, se o mal viesse a
221 a desaparecer, não deixaria de haver fome e sede, e tudo o mais da mesma espécie? Ou haveria fome, enquanto subsistissem os homens e os outros animais, porém sem ser prejudicial? O mesmo aconteceria com a sede e os demais apetites, não, porém, como males, uma vez que o mal fora destruído. Ou será, porventura, ridícula a

pergunta sobre o que poderia acontecer ou deixar de acontecer? Quem o saberá? Uma coisa, porém, sabemos com segurança: que, nas condições atuais, quem sente fome sofre dano, mas também colhe proveito, não é verdade?

Perfeitamente.

O mesmo acontece com quem tem sede ou outro desejo do mesmo tipo: apetece, por vezes, algo proveitoso, por vezes prejudicial, e por vezes nem uma coisa nem outra.

b

É muito certo.

Se viesse, portanto, a desaparecer o mal, qual a necessidade de desaparecer juntamente com ele o que não é mal?

Nenhuma.

Por conseguinte, na hipótese de desaparecer o mal, remanesceriam os apetites, que não são nem bons nem maus.

Parece que sim.

Admite-se a possibilidade de alguém desejar e amar alguma coisa, sem ser amigo daquilo que deseja e ama?

c

Não o creio.

Assim, no caso de vir a desaparecer o mal, ainda seríamos, ao que suponho, amigos de alguma coisa?

Sim.

Ora, tal não se daria, se o mal fosse a causa da amizade; destruído o mal, ninguém seria amigo de ninguém, pois uma vez afastada determinada causa, não é possível subsistir o de que aquilo era causa.

Tens razão.

E não ficou admitido por nós, anteriormente, que o amigo ama alguma coisa por uma razão qualquer? E não acreditávamos, pelo menos naquela ocasião, que o que não é bom nem meu ama o bem por causa do mal?

É certo.

d

Agora, porém, ao que parece, surgiu outra causa de amar e ser amado.

Parece que sim.

Não será, porventura, como admitimos há pouco, o desejo a causa da amizade? Pois quem deseja, no momento mesmo em que deseja é amigo do objeto

desejado. Assim, dar-se-á que tudo o que dissemos antes a respeito da amizade, tenha sido apenas palavrório sem sentido, no jeito de um poema estirado?

É bem possível, disse.

Mas é fora de dúvida, continuei, que quem deseja, deseja o que lhe falta, não é verdade?

e É certo.

Logo, o que tem falta de alguma coisa é amigo do que lhe falta?

Penso que sim.

Ora, só sentimos falta daquilo de que fomos privados.

Como não?

Sendo assim, o amor, a amizade e o desejo, Menéxeno e Líside, ao que parece, se relacionam com o que nos é próprio.

Concordaram.

Logo, se sois amigos, é que, por natureza, vos pertenceis um ao outro.

222 a É evidente, disseram ambos.

E se algum de vós, meus filhos, prossegui, deseja o outro, ou lhe dedica amor, de forma alguma poderia amar, ou desejar, ou lhe ser afeiçoado, se não estivesse de algum modo identificado com ele, ou seja na alma, ou no caráter, nos costumes, ou na forma exterior.

Perfeitamente, disse Menéxeno; Líside manteve-se calado.

Bem, continuei; o que se conclui disso tudo é que amamos necessariamente o que nos é próprio.

Parece, disseram ambos.

É fatal, portanto, que o verdadeiro amante, não o que se apresenta como tal, seja correspondido pelo jovem que ele ama.

b Líside e Menéxeno fizeram um imperceptível sinal de assentimento; quanto a Hipótales, mudava de cor a cada momento, de pura satisfação.

XVIII — Voltei a falar, com a idéia de estudar mais de perto a proposição: Se houvesse alguma diferença entre o próprio e o semelhante, então, Menéxeno e Líside, teria algum valor, segundo penso, quanto dissemos a respeito da amizade, o que venha a ser.

Porém se forem a mesma coisa o próprio e o semelhante, não nos será fácil desembaraçarmo-nos do argumento precedente, a saber, que o semelhante, enquanto c semelhante, é inútil ao semelhante. Fora por demais absurdo concluir que o inútil é amigo. Não desejais, portanto, continuei, uma vez que nos achamos embriagados com o argumento, que admitamos e asseveremos serem distintos o próprio e o semelhante?

Concordaram.

Admitiremos, outrossim, que o bem é peculiar a todos nós, enquanto o mal nos é estranho? Ou que o mal é próprio do mal, o bem do bem, e o que nem é bom nem mau, é próprio do que não for nem bom nem mau?

Ambos opinaram que todas as coisas se relacionavam, realmente, dessa maneira.

d Então, meus filhos, retorqui-lhes, voltamos a incidir no nosso primitivo argumento a respeito da amizade, que havíamos rejeitado. O injusto não deixará de ser menos amigo do injusto, e o mau do mau, do que o bom do bom.

É o que parece, disseram.

E então? Se afirmarmos que o bom e o próprio são a mesma coisa, ficará sendo o bem o exclusivo amigo do bem.

Perfeitamente.

Porém a esse respeito estou certo de que já nos refutamos a nós mesmos; ou não estais lembrados?

Estamos.

e Qual a vantagem, então, de prosseguirmos em nosso raciocínio? Evidentemente, nenhuma. Só me resta, agora, a exemplo dos sábios, quando discorrem nos tribunais, fazer um apanhado de tudo o que dissemos. Se nem os amados e os amantes, nem os semelhantes e os dessemelhantes, nem os bons nem o que nos é próprio, nem tudo o mais a que nos referimos — foi tanta coisa, que não me é possível lembrar de tudo 223 a — se nada disso é amigo, já não sei o que diga. Expressando-me desse modo, tinha em mente provocar algum dos mais velhos. Mas nesse momento surgiram, no

jeito de espíritos maléficos, os pedagogos de Menéxeno e de Líside, conduzindo pela mão os irmãos destes, os quais, chamando-os pelos nomes, mandaram que fossem para casa, pois já era tarde. No começo, tanto nós como os demais presentes procuramos afastá-los dali. Porém como não fizessem caso de nós e continuassem a deblaterar em seu dialeto semibárbaro, insistindo no
b chamado — tínhamos a impressão de que haviam bebido um pouco mais da conta no festival de Hermes, o que impossibilitava qualquer entendimento com eles — dando-nos por vencidos, dissolvemos a reunião. Contudo, quando já se retiravam, ainda falei: Desta vez, Líside e Menéxeno, tornamo-nos ridículos, eu, que já sou velho, e vós. Porque os presentes, ao se retirarem, dirão que nós nos consideramos amigos — sim, porque eu também me incluo nesse número — porém não fomos capazes de descobrir o que seja amigo.

EUTÍFRONE

(Ou **Da Piedade** — Gênero probatório)

Eutífrone — Sócrates

St. I

2—a **Eutífrone** — Que novidade houve, Sócrates, para deixares as conversações do Liceu e te pores aqui no pórtico do rei-arconte? Não hás de ter, como eu, nenhuma demanda junto do rei.

Sócrates — Os Atenienses, Eutífrone, não dão a isso o nome de demanda, porém de acusação.

b **Eutífrone** — Que me dizes? Alguém te acusa de alguma coisa? Pois não posso conceber que sejas capaz de acusar alguém.

Sócrates — Não, de fato.

Eutífrone — Então, alguém te acusa?

Sócrates — É isso mesmo.

Eutífrone — Quem é?

Sócrates — Não o conheço bem, Eutífrone; parece ser jovem e um tanto obscuro. Se mal não me lembro, chama-se Méleto; é do demo de Pitos. Talvez te recordes desse Méleto de Pitos, de cabelos lisos, barba rala e nariz adunco?

Eutífrone — Não; não me recordo, Sócrates. Mas c que espécie de acusação faz ele contra ti?

Sócrates — Que acusação? Não revela baixa origem, ao que parece. Sendo tão jovem e já entender de assunto dessa monta, não é ingênio para desprezar-se. Sabe, segundo ele próprio o declara, como os jovens se corrompem e quem os corrompe. Deve ser algum sábio, que tendo reconhecido em minha ignorância a causa de se corromperem os jovens seus coetâneos, acusou-me perante a cidade, como perante mãe comum. De todos os cidadãos, parece-me ser o único que sabe começar pelo d começo, pois é muito acertado ocupar-se primeiro com os jovens e com a maneira de deixá-los excelentes, como faz o lavrador, que cuida em primeiro lugar das plantas novas, para depois tratar das outras. Foi por isso, talvez, 3—a que Méleto começou o expurgo por nós, por estarmos estragando, como ele diz, a seiva nova da juventude. De seguida, é natural que ele passe a preocupar-se com os velhos, o que decerto lhe granjeará o título de benemérito da pátria, por tantos e tão importantes serviços, como

é de esperar que aconteça, à vista de semelhante começo.

II — **Eutífrone** — Prouvera que assim fosse, Sócrates; mas receio muito que aconteça justamente o contrário. A meu ver, procurando prejudicar-te, o que ele faz, em verdade, é assestar um golpe muito sério nos fundamentos sagrados da cidade. Mas dize-me em que se baseia para afirmar que tu corrompes os jovens?

b **Sócrates** — É absurdo, meu admirável amigo, de se ouvir. Pretende que eu crio deuses, sendo justamente por criar deuses novos e não acreditar nos antigos que ele apresentou queixa contra mim, segundo declarou.

Eutífrone — Compreendo, Sócrates; é por causa do demônio familiar a que sempre te referes. Por isso apresentou essa queixa contra ti, por suposta inovação em assuntos divinos. Apresentou-se ao tribunal para caluniar-te, por saber perfeitamente que calúnias dessa natureza pesam muito perante as multidões. Comigo, também, quando falo de coisas religiosas na assembléia e lhes predigo o futuro, riem-se de mim e me chamam c louco, conquanto não haja uma só palavra de minhas predições que não seja verdadeira. É que eles têm inveja de gente como nós. O melhor é não lhes darmos atenção e prosseguirmos no nosso caminho.

III — **Sócrates** — Ó meu caro Eutífrone! Ser alvo de zombaria não é coisa de grande monta. Se não estou enganado, de regra os Atenienses não se preocupam particularmente com as habilidades de quem quer que seja, contanto que essa pessoa não procure transmitir aos outros sua sabedoria. Logo, porém, que ela começa a d fazer prosélitos, mostram-se indignados, ou por inveja, como disseste, ou por qualquer outra causa.

Eutífrone — Nesse particular, não tenho desejos de ficar conhecendo os sentimentos deles a meu respeito.

Sócrates — Decerto por parecer-lhes que te comportas discretamente e não procuras transmitir a outros o que sabes. Enquanto a mim, receio muito que com o meu gênio comunicativo os tenha levado a pensar que com todo o mundo eu esbanjo o que sei, e não somente sem cobrar renumeração alguma, mas até mesmo mostrando-me disposto a pagar para quem quiser ouvir-me.

Mas, como ia dizendo, se eles se dispusessem apenas a rir
e de mim, como disseste que têm por hábito fazer contigo, não me seria desagradável passar alguns momentos no tribunal, em brincadeiras e a rir. Porém, se tomarem a coisa a sério, ninguém sabe como terminará, a não serem os adivinhos como tu.

Eutífrone — Decerto não será nada, Sócrates; vencerás felizmente a tua causa, como eu a minha.

IV—**Sócrates**— Estás implicado em alguma contenda,
4—a Eutífrone? Acusas alguém, ou és acusado?

Eutífrone — Acuso.

Sócrátes — Quem é?

Eutífrone — Só de o acusar, passo por louco.

Sócrates — Como assim? Acusas alguém provido de asas?

Eutífrone — Está longe de voar quem já se acha bastante velho.

Sócrates — Quem é?

Eutífrone — Meu pai.

Sócrates — Teu pai, amigo?

Eutífrone —Perfeitamente.

Sócrates — Qual foi o seu crime, e de que o acusas?

Eutífrone — De homicídio, Sócrates.

Sócrates — Héracles! O vulgo custará a compreender a legitimidade dessa demanda. Penso que não é para
b qualquer pessoa sair-se bem num caso destes, mas apenas quem estiver muito avançado em sabedoria.

Eutífrone — Muito, Sócrates, por Zeus.

Sócrates — Foi um dos teus familiares que teu pai assassinou? Certamente, pois não intentarias uma ação criminal por homicídio, se se tratasse de um estranho.

Eutífrone — É ridículo, Sócrates, pensares que há diferença entre ser morto um estranho ou um dos meus familiares, quando o que apenas importaria considerares é se o assassino tinha o direito de matá-lo. Se tinha, deixa-o em paz; caso contrário, tens obrigação de perse-
c gui-lo, ainda mesmo que ele durma contigo sob o mesmo teto e seja teu companheiro de mesa. Ficarás do mesmo modo contaminado, desde que convivas conscientemente com o assassino, sem que te purifiques, e a ele, com o

denunciares à justiça. Em verdade, a vítima era um pobre trabalhador a meu serviço, e como estamos fazendo uma lavoura em Naxo, trabalhava para nós como jornaleiro. Certo dia, num acesso de bebedeira, brigou com um dos nossos criados e o degolou. Meu pai, então, tendo-o amarrado de pés e mãos, mandou jogá-lo numa fossa qualquer e despachou para aqui um mensageiro, a

d fim de consultar o exegeta sôbre o que deviam fazer. Nesse em meio, desinteressou-se do homem, que continuava amarrado, por considerá-lo assassino e pouco se lhe dando se ele viesse a morrer. E foi o que, de fato, aconteceu, pois a fome, o frio e as cordas o mataram antes que o mensageiro voltasse do exegeta. Por causa disso, meu pai e todos os meus parentes voltaram-se contra mim, por eu ter tomado a defesa do morto e iniciado uma ação de homicídio contra meu pai, que, dizem eles, não o matou. Porém ainda mesmo que o tivesse matado, tratando-se de um homicida, acham que eu não devia dar maior importância ao caso. É prova de impiedade por parte do filho acusar o pai de crime de homicídio. Isso mostra apenas, Sócrates, quanto são ignorantes das coisas divinas, e do que seja piedoso ou ímpio.

Sócrates — E tu, Eutífrone, por Zeus, presumes conhecer tão bem as coisas divinas e o que seja piedoso e ímpio, para não temeres — tendo-se passado as coisas como disseste — que, por tua vez, estejas cometendo uma ação ímpia com chamares teu pai a juízo?

Eutífrone — De nada me valeria o que sei, Sócrates,

5—a nem se distinguiria Eutífrone em coisa alguma dos demais homens, se eu não conhecesse muito bem essa matéria.

V—**Sócrates**—Sabendo disso, meu admirável Eutífrone, o que de melhor tenho a fazer é tornar-me teu discípulo, e antes de ser decidida a acusação de Méleto, chamá-lo para declarar-lhe que eu sempre revelara muito interesse pelas coisas divinas; agora, porém, depois de me haver ele acusado de veleidades inovadoras em matéria de religião, tornei-me teu discípulo. No caso, Méleto, lhe diria, de convires que Eutífrone é sábio nessa matéria, admite o mesmo com relação à minha pessoa e deixa

de acusar-me. Caso contrário, chama primeiro o meu preceptor a juízo, por estar corrompendo os velhos, a mim e ao pai dele; a mim, com suas lições; ao pai dele, com reprimendas e castigo. E se Méleto não se mostrar convencido e não retirar a queixa contra mim, para citar-te em meu lugar, direi no tribunal precisamente aquilo com que insistira junto dele.

Eutífrone — Sim, por Zeus, Sócrates! Se ele tentasse acusar-me, tenho certeza de que eu descobriria logo o seu ponto fraco, e dentro de muito pouco tempo teríamos de falar no tribunal muito mais dele do que de mim.

c

Sócrates — Não o duvido, caro amigo; por isso mesmo é que desejo tornar-me teu discípulo, por haver observado que nem esse Méleto, nem ninguém mais parece perceber que existes; porém de tal maneira e com tanta facilidade me penetrou ele no intímo, que me acusou de impiedade. Por isso, em nome de Zeus, explica-me isso que dizes conhecer tão bem, o que seja, na tua opinião, piedoso ou ímpio, tanto em relação com homicídio como com tudo o mais. Porventura, o que é piedoso não será igual a si mesmo em todas as ações, e, inteiramente oposto a ele, o que for ímpio, porém sempre igual a si mesmo, e sempre com uma forma única, enquanto ímpia, no que diz respeito à impiedade?

d

Eutífrone — Seguramente, Sócrates.

VI—**Sócrates**—Então, dize-me o que, a teu ver, é piedoso e o que é ímpio.

Eutífrone — Acho que piedoso é o que eu estou fazendo agora, a saber, perseguir os criminosos, tanto de crime de morte como de roubo sacrílego, ou de qualquer outro ato do mesmo gênero, ou se trate de pai, ou de mãe, ou de quem quer que seja; não persegui-lo é ímpio. Senão, Sócrates, presta atenção ao seguinte argumento, que se me afigura decisivo para justificar minha proposição, e que eu já tenho apresentado a outras pessoas, como prova de que proceder corretamente é não ter nenhuma consideração para com o indíviduo ímpio, seja ele quem for. E vem a ser: os próprios homens, que consideram Zeus o melhor e o mais justo dos deuses, admitem haver ele acorrentado o pai, porque

e

a devorava injustamente os filhos, e que esse pai, por sua vez, havia mutilado o seu por idênticos motivos. No entanto, essa mesma gente se revolta contra mim, por haver eu denunciado meu pai por um ato injusto, contradizendo-se, pois, nos seus juízos sobre os deuses e a meu respeito.

Sócrates — Ora, meu caro Eutífrone, é por isso, justamente, que eu estou sendo processado, porque repilo energicamente essas histórias a respeito dos deuses, havendo, ao que parece, quem me considere errado nesse particular. Mas, pelo visto, se tu, pessoa tão entendida

b nesses assuntos, és da mesma opinião, forçoso será cedermos. Que poderíamos objetar, se nós mesmos confessamos nossa total ignorância a esse respeito? Mas, por Zeus amigo, acreditas realmente que sejam verdadeiras todas essas histórias?

Eutífrone — Sim, Sócrates, como acredito em coisas mais maravilhosas ainda, de que muito pouca gente tem conhecimento.

Sócrates — E guerra, admites que os deuses, de fato, mantenham entre si, e inimizades terríveis, e combates, e quanta coisa mais do mesmo gênero, que nos

c são contadas pelos poetas e representadas pelos nossos bons pintores em diversas cerimônias religiosas, e de que está cheio o peplo que na grande Panatenéia é carregado para a Acrópole? Diremos que tudo isso é verdadeiro, Eutífrone?

Eutífrone — Não somente isso, Sócrates, conforme o declarei há pouco, mas muitas outras histórias eu poderia contar-te, a respeito das coisas divinas que, tenho certeza, só de ouvi-las ficarias maravilhado.

VII — **Sócrates** — Não fora de espantar; noutra ocasião me falarás sobre isso mais de espaço. Por agora, basta que me respondas com mais clareza sobre o que te per-

d guntei. Porque ainda não me explicaste suficientemente, caro amigo, em que consiste a impiedade, mas apenas declaraste ser ato de piedade fazer o que fazes, ao acusares teu pai por crime de homicídio.

Eutífrone — E só disse a verdade, Sócrates.

Sócrates — É possível. Mas sem dúvida admites, Eutífrone, que haja mais coisas a que dês também o nome de piedosas.

204

Eutífrone — Há, pois não.

Sócrates — Como deves estar lembrado, eu não te pedi que me apontasses um ou dois exemplos dentre os incontáveis atos de piedade, mas apenas a idéia geral que faz que todos os atos piedosos sejam piedosos. Declaras-
e é impiedosa, e toda coisa piedosa, piedosa. Ou não te lembras?

Eutífrone — Lembro-me.

Sócrates — Então ensina-me qual seja essa idéia geral, para que, contemplando-a e me servindo dela como de um paradigma, possa dizer que toda ação que se lhe assemelha, ou seja praticada por ti ou por qualquer outra pessoa, é pia, e o que disso diferir, é ímpio.

Eutífrone — Se é isso o que desejas, Sócrates, vou dar-te a explicação.

Sócrates — É isso, justamente.

Eutífrone — O que aos deuses agrada, é pio; o que
7—a desagrada, ímpio.

Sócrates — Magnífico, Eutífrone; respondeste como eu desejava que o fizesses. Se está certa a resposta, não saberei dizê-lo; porém não duvido de que irás acabar de demonstrar-me a verdade do que dizes.

Eutífrone — Sem dúvida.

VIII — **Sócrates** — Então analisemos o que acabamos de afirmar. A coisa ou pessoa agradável aos deuses é pia; a coisa ou pessoa detestada pelos deuses é ímpia. E mais: pio e ímpio não são a mesma coisa, mas precisamente opostos, não é isso?

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — Parece-te bem enunciada a questão?

b **Eutífrone** — Acho que sim, Sócrates.

Sócrates — Mas também afirmaste, Eutífrone, que os deuses brigam e discordam entre si, e revelam inimizade de uns com os outros. Isso também foi dito.

Eutífrone — Sim, foi dito.

Sócrates — Mas de que discordância nascem a inimizade e a cólera? Consideremos esse tópico. Se eu e tu discordássemos a respeito de números, sobre qual fosse o maior, semelhante divergência nos faria inimigos e viria a suscitar cólera entre nós? Ou, de preferência, re-

correríamos ao cálculo para nos reconciliarmos depressa
c a esse respeito?

Eutífrone — Sem dúvida nenhuma.

Sócrates — E se dissentíssemos sobre a diferença de tamanhos, não recorreríamos às medidas, para pormos fim à controvérsia?

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — Ou tomaríamos da balança, creio, se se tratasse de decidir entre o mais pesado e o mais leve?

Eutífrone — Como não?

Sócrates — A respeito de que, então, discordaríamos, sem podermos chegar a uma decisão, a ponto de nos encolerizarmos e nos tornarmos inimigos? Certamente não te ocorre o que seja, mas permite que to diga
d e considera se não será a respeito do justo e do injusto, do belo e do feio, do bem e do mal? Não são esses os temas sobre que os homens divergem, e por não encontrarem solução satisfatória, tornam-se inimigos, quando chegam a esse ponto, não apenas eu e tu, senão todos os homens?

Eutífrone — Sim, essa é a discórdia, Sócrates, e também a sua causa.

Sócrates — E os deuses, Eutífrone? Se sobre algo discordam, terá de ser forçosamente a respeito dessas questões?

Eutífrone — Necessariamente.

e **Sócrates** — Nesse caso, meu generoso Eutífrone, os deuses também estão divididos a respeito do justo — tu mesmo o declaraste — do belo e do feio, do bem e do mal. Pois nunca surgiria discórdia entre eles, se não se desaviessem nesse particular. Não é verdade?

Eutífrone — Tens razão.

Sócrates — Logo, o que cada um considera belo, ou bom, ou justo, isso todos eles amam, vindo a odiar os seus contrários.

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — E as mesmas coisas, como disseste, uns
8—a consideram justas, outros injustas, sendo essa diferença de opinião que faz nascer entre eles a discórdia e as guerras, não é assim?

Eutífrone — Certo.

Sócrates — A mesma coisa, pelo que se vê, é amada e odiada pelos deuses; a mesma coisa, cara para eles e também odiosa?

Eutífrone — Parece.

Sócrates — Logo, segundo o que disseste, Eutífrone, a mesma coisa será ao mesmo tempo pia e ímpia?

Eutífrone — É bem possível.

IX—**Sócrates**—Mas, meu admirável amigo, ainda não respondeste à minha pergunta. Eu não queria saber o que é pio e ímpio ao mesmo tempo. Ao que parece, o que é agradável aos deuses pode também ser odioso aos

b deuses. Assim, Eutífrone, não será de admirar se o que ora fazes, punindo teu pai, seja agradável a Zeus, porém odioso a Crono e a Urano; caro, realmente, a Efesto, mas intolerável a Hera; e do mesmo modo com os demais deuses, se sobre isso cada um pensar de um jeito.

Eutífrone — Mas eu sou de opinião, Sócrates, que nenhum dos deuses diverge de outro por pretender que não deve ser punido quem cometer injustamente um crime de homicídio.

Sócrates — Como assim, Eutífrone? Nunca ouviste

c falar de pessoas que, em casos de crime injusto de homicídio, ou de qualquer outra infração injusta, sejam de opinião que o crime não deva ser punido?

Eutífrone — É sobre o que não param de discutir, principalmente nos tribunais. Sendo eles mesmos autores de toda espécie de injustiças, tudo fazem e alegam para se furtarem ao castigo.

Sócrates — E essas pessoas, Eutífrone, confessam que cometeram injustiça, e, apesar disso, afirmam que não devem ser castigadas?

Eutífrone — Isso não.

Sócrates — Então não dizem nem fazem tudo. Sou de opinião que ninguém se atreve a dizer ou a contestar que não deve ser castigado quando comete alguma injustiça; o que todos afirmam, quero crer, é que não come-

d teram injustiça. Não é isso?

Eutífrone — Tens razão.

Sócrates — Não contestam, portanto, que quem pratica uma injustiça não deva ser castigado; apenas dis-

cutem sobre quem cometeu a injustiça, como procedeu e em que tempo se deu o fato.

Eutífrone — Tens razão.

Sócrates — Sendo assim, não se dará a mesma coisa com os deuses, se realmente eles se desavêm a respeito do justo e do injusto, conforme afirmaste, pretendendo uns que sofreram injustiça dos outros, e negando estes que a tivessem praticado? Porque é evidente, meu

e admirável amigo, que ninguém, nem deus, nem homem, terá o ousio de afirmar que não deve ser castigado quem comete alguma injustiça.

Eutífrone — Nesse ponto, Sócrates, tens razão em tese.

Sócrates — Quero crer, portanto, Eutífrone, que é em cada caso particular que eles discutem, quando discutem, homens e deuses, se é que os deuses discutem: diferem de opinião sobre determinado ato, sustentando uns que foi feito com justiça, e outros, que o foi injustamente. Não é assim?

Eutífrone — Perfeitamente.

9—a X—**Sócrates**— Então, meu caro Eutífrone, ensina-me também, para meu proveito, em que argumento te baseias para acreditares que todos os deuses consideram injusta a morte de um mercenário criminoso de morte, que fora amarrado pelo senhor da vítima e que veio a morrer em conseqüência disso mesmo, antes de haver quem o amarrara recebido instruções da parte do exegeta sobre o que era preciso fazer, e que em relação a essa pessoa é muito certo denunciá-la à justiça seu próprio filho, por crime de morte. Vamos, esforça-te por de-

b monstrar-me claramente que todos os deuses, sem discrepância, consideram justo semelhante ato. Se me provares isso, daqui por diante não pouparei elogios à tua sabedoria.

Eutífrone — Não é tarefa muito fácil, Sócrates; mas é certeza poder eu demonstrar o que me pedes.

Sócrates — Compreendo; é que me consideras mais lerdo para entender as coisas do que os juízes, pois é evidente que te dispões a demonstrar-lhes que o ato foi injusto e que todos os deuses o condenam.

Eutífrone — Fá-lo-ei com toda a clareza, Sócrates, no caso de ouvirem minha exposição.

c XI—**Sócrates**—Hão de ouvi-la, sem dúvida, se lhes pareceres bom orador. Mas, enquanto falavas, ocorreu-me um argumento, e pus-me a desenvolvê-lo a sós comigo: Ainda mesmo que Eutífrone me demonstre brilhantemente que todos os deuses consideram injusto esse crime, o que foi que aprendi com a lição de Eutífrone sobre o que seja pio e o que seja ímpio? Ao que parece, esse crime é odiado pelos deuses. Muito bem. Acontece, porém, que há pouco chegamos à conclusão de que não é desse modo que se poderá definir o que seja pio e o que seja ímpio, por ter ficado demonstrado que o que é odiado pelos deuses é também amado pelos deuses. Por isso, Eutífrone, dispenso-te desse trabalho; caso queiras, aceitemos que todos os deuses consideram injusto o ato d e que todos o reprovam. Mas se retificarmos desse modo a proposição, a saber, que ímpio é o que todos os deuses odeiam, e pio o que todos eles amam, e que o que é amado por uns e odiado por outros não é nem uma coisa nem outra, ou será ambas ao mesmo tempo, virá a ser essa a definição procurada, do que seja pio e do que seja ímpio?

Eutífrone — Quem nos impede, Sócrates, de aceitá-la?

Sócrates — Oh! Não serei eu, Eutífrone. Porém considera por teu lado se, partindo desse postulado, poderás ensinar-me mais facilmente o que prometeste.

Eutífrone — De minha parte, afirmarei que pio é o e que todos os deuses amam; e o contrário disso, o que todos os deuses odeiam, é ímpio.

Sócrates — Devemos analisar essa proposição, Eutífrone, para sabermos se está bem formulada, ou a aceitaremos sem análise, por bastar-nos apenas nossa autoridade, ou a de outras pessoas, e termos como verdadeiro um fato, com base na simples afirmação de terceiros? Ou, pelo contrário, devemos examinar o que nos dizem?

Eutífrone — Sim, devemos examinar, muito embora eu esteja convencido de que falei com acerto.

10—a XII — **Sócrates** — É o que haveremos de ver dentro de pouco, meu caro. Considera o seguinte: o que é pio é

amado pelos deuses por ser pio, ou é pio porque é amado pelos deuses?

Eutífrone — Não compreendo, Sócrates, o que queres dizer com isso.

Sócrates — Vou tentar explicar-me mais claramente. Não podemos dizer de uma coisa que é removida ou que remove, que é conduzida ou que conduz, que é vista ou que vê? Percebes que há diferença em todos esses casos, e em que consiste.

Eutífrone — Sim, creio perceber.

Sócrates — Assim, o que é amado é uma coisa, e o que ama é outra.

Eutífrone — Como não?

b **Sócrates** — Então dize-me o seguinte: o que é removido é removido porque o removem ou por outra razão qualquer?

Eutífrone — Não; porque o removem.

Sócrates — O mesmo se dá com o que é conduzido: é conduzido por estar sendo conduzido; e o que é visto, por estar sendo visto?

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, uma coisa não é vista porque seja visível, mas o contrário: é visível porque é vista, nem porque está sendo conduzida é conduzida, mas o inverso: porque a conduzem é que está sendo conduzida; nem a removem porque está sendo removida, mas porque a removem é que está sendo removida. Não ficou claro agora, Eutífrone, o que eu quero dizer? É o seguinte: se algo se afirma ou padece influência estranha, não é porque se está afirmando que se afirma, mas o contrário: porque se afirma é que se está afirmando; nem é por ser paciente que padece, mas por padecer é que é paciente. Admites isso?

Eutífrone — Sem dúvida.

Sócrates — Ora, ser amado não é a afirmação de alguém, ou o recebimento da influência estranha?

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — Não se observa aqui o mesmo que nos exemplos anteriores? Não é por ser amada uma coisa que lhe dedica amor aquele que a ama, mas porque lhe dedica amor é que é amada?

Eutífrone — Forçosamente.

d **Sócrates** — E o que diremos da piedade, Eutífrone? Não é aquilo que é amado por todos os deuses, segundo tuas próprias palavras?

Eutífrone — Sim.

Sócrates — E isso por ser piedosa, ou por outra causa qualquer?

Eutífrone — Não; por isso mesmo.

Sócrates — Logo, por ser piedosa, é amada, não o inverso: seria piedosa por ser amada.

Eutífrone — Parece.

Sócrates — Por outro lado, as coisas agradáveis aos deuses o são por serem amadas por eles?

Eutífrone — Como não?

Sócrates — Então o que é agradável aos deuses não é piedoso, Eutífrone, nem o que é piedoso, agradável aos deuses, como disseste; são coisas diferentes.

e **Eutífrone** — Como assim, Sócrates?

Sócrates — Por havermos concordado que o piedoso era amado por ser piedoso, não o inverso: por ser amado era piedoso. Não foi isso?

Eutífrone — Sim.

XIII — **Sócrates** — O que é agradável aos deuses é agradável por ser amado dos deuses, não amado por eles por lhes ser agradável.

Eutífrone — Tens razão.

Sócrates — Ora, meu caro Eutífrone, se fosse a mesma coisa ser amado dos deuses e ser piedoso, no caso de ser o piedoso amado dos deuses por ser piedoso, o amado dos deuses também seria amado dos deuses por ser
11—a amado dos deuses. Por outro lado, se a coisa amada dos deuses fosse amada dos deuses por ser amada dos deuses, o piedoso seria piedoso por ser amado dos deuses. Mas, como vês, é o contrário disso que se dá, por serem de todo diferentes entre si. Um não é objeto do amor senão por ser amado, enquanto o outro só é amado por ser objeto do amor. E até parece, Eutífrone, que te havendo eu pedido que me dissesses o que é em si o piedoso, não quiseste declarar-me a sua natureza, limitando-te a apontar apenas uma qualidade que lhe é própria, a de ser amado por todos os deuses. Sobre a

sua verdadeira essência até agora nada disseste. Se for, portanto, do teu agrado, peço-te que não me escondas a b explicação pedida e retorna ao começo para dizer qual seja a verdadeira essência do piedoso, pouco importando que o piedoso seja ou não amado pelos deuses ou que revele qualquer outra propriedade, pois não é sobre esses pontos que estamos em desacordo. Explica-me, portanto, sem maiores rodeios, o que é piedoso e o que é ímpio.

Eutífrone — Em verdade, Sócrates, não sei de que maneira exponha o meu pensamento, porque todos os nossos argumentos como que giram em torno de nós mesmos, não permanecendo nenhum no lugar em que o colocamos.

Sócrates — Tuas proposições, Eutífrone, parece serem c outras tantas criações de nosso antepassado, Dédalo. Se fosse eu que as tivesse enunciado e apresentado, decerto zombarias de mim com dizeres que, por causa do meu parentesco com ele, minhas construções de palavras põem-se a fugir, sem permanecerem onde eu as coloco. Como, porém, são tuas as proposições, teremos de recorrer a outro gracejo. És o primeiro a reconhecer que elas não ficam no lugar próprio.

Eutífrone — Não, Sócrates; eu também sou de opinião de que o gracejo se aplica perfeitamente ao nosso caso. O fato de sempre andarem à roda os argumentos e não permanecerem fixos, não depende de mim; tu é que d és Dédalo, quero crer. Por minha parte, não se arredariam do lugar.

Sócrates — Nesse caso, amigo, eu seria superior a Dédalo, porque ele só podia fazer moverem-se suas próprias criações, enquanto eu, ao que parece, faço a mesma coisa tanto com as minhas como com as dos outros. E o que é mais esquisito no meu talento é que sou artista sem o saber. Preferira que minhas razões se mantivessem fixas, sem mudarem de lugar, a ser dono de todos e os tesouros de Tântalo, acrescidos da sabedoria de Dédalo. Mas sobre isso, basta. E porque me dás a impressão de estares afrouxando, vou ajudar-te do meu lado, para mostrar-te como podes ensinar-me o que seja o piedoso. Não vás desanimar antes do fim. Considera se não és

de parecer que tudo o que é pio seja necessariamente justo.

Eutífrone — Sem dúvida nenhuma.

Sócrates — E será também pio tudo o que é justo? Ou, de outro modo: tudo o que é pio é justo, sem que por isso seja pio tudo o que for justo, mas apenas uma parte, e a outra não? (12—a)

Eutífrone — Não acompanho, Sócrates, tua exposição.

Sócrates — E contudo és tanto mais moço do que eu quanto me ultrapassas em sabedoria. Como disse há pouco, tu só estás afrouxando por excesso de capacidade. Vamos, felizardo, concentra-te um momento; o que eu disse não é difícil de compreender. Meu pensamento é precisamente o oposto do que disse o poeta nos seus versos:

Por que não cantas também Zeus potente, criador de tudo isto
e ordenador? É mui certo: onde há medo há respeito. (b)

Enquanto a mim, discordo do poeta. Queres que te diga em quê?

Eutífrone — Sou todo ouvidos.

Sócrates — Não me parece que onde haja medo haja respeito. Porque muita gente tem medo de doenças, de pobreza e de outros males do mesmo jaez; que têm medo, é certo; porém não vejo que revelem respeito por aquilo de que se temem. Não pensas também do mesmo modo?

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — Ao contrário: onde há respeito há temor. Haverá alguém que, tendo vergonha de qualquer ação má, devido ao respeito a si mesmo, não revele ao mesmo tempo temor e medo da má reputação? (c)

Eutífrone — Forçoso é que revele.

Sócrates — Não é certo, portanto, dizer: onde há medo há respeito, porém: onde há respeito há medo, pois nem sempre há medo onde há respeito. Muito maior, quero crer, é o medo do que o respeito; o respeito é uma parte do medo, como o número ímpar é parte do

número geral; e assim como nem sempre há número ímpar onde quer que haja número, sempre haverá número onde houver número ímpar. Acompanhas-me agora?

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — Foi nesse sentido que eu perguntei há pouco se onde quer que haja justiça haverá também piedade; ou, ainda, se sendo justo tudo o que é pio, pode haver justo que não seja pio, porque a piedade é uma parte da justiça. Já não assentamos esse ponto, ou és de parecer diferente?

d

Eutífrone — Não, é assim mesmo; parece que falaste com acerto.

XIV — **Sócrates** — Agora presta atenção no que segue. Se a piedade é uma parte da justiça, compete-nos agora, quero crer, descobrir que parte da justiça é a piedade. Se, portanto, me perguntasses, como no caso anterior, que parte do número era o número ímpar, e qual era propriamente a sua natureza, eu te teria respondido que é um número que representa uma figura não escalena, porém de lados iguais.

Eutífrone — Perfeitamente.

e

Sócrates — Procura agora, também, ensinar-me que parte da justiça é a piedade, para que eu possa pedir a Méleto que deixe de ser injusto comigo com a sua acusação de impiedade, visto já haver eu aprendido perfeitamente contigo o que é piedade e santidade, e o que não é.

Eutífrone — Sou de opinião, Sócrates, que a parte piedosa e santa da justiça é a referente ao tratamento dos deuses. Tudo o mais que diz respeito aos homens é a outra parte da justiça.

XV — **Sócrates** — Tua explicação parece-me excelente, Eutífrone; mas ainda falta esclareceres um pequeno ponto; não apanho bem o que queres dizer com a expressão tratamento. Decerto não a empregas no mesmo sentido em que a usamos quando nos referimos a tratamento de outras coisas, para assim também a aplicares aos deuses. A expressão é de largo emprego. Por exemplo, costumamos dizer: nem toda a gente entende de tratamento de cavalos, mas apenas os cavaleiros. Não é isso mesmo?

13—a

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — Quer dizer: a arte da equitação diz respeito ao tratamento do cavalo?

Eutífrone — Sim.

Sócrates — Nem toda a gente sabe tratar de cães, mas apenas o caçador.

Eutífrone — É certo.

Sócrates — Porque da cigenética faz parte o tratamento dos cães.

Eutífrone — Sem dúvida.

Sócrates — Do mesmo modo, trata dos bois a arte dos boieiros?

b **Eutífrone** — Perfeitamente.

Sócrates — É assim mesmo, Eutífrone, que a piedade e a devoção consistem no tratamento dos deuses? É assim que pensas?

Eutífrone — É isso mesmo.

Sócrates — Toda espécie de tratamento não visa à mesma finalidade? Podemos dizer que todas têm em mira o bem e a utilidade do que é tratado, o que poderás verificar com os cavalos, que só lucram e se tornam melhores com a arte da equitação. Não pensas dessa maneira?

Eutífrone — Penso, de fato.

Sócrates — O mesmo se dá com a cigenética, em relação aos cães, a arte bucólica, em relação aos bois, e c tudo o mais pelo mesmo estilo. Ou pensarás que o tratamento redunda em dano dos que são tratados?

Eutífrone — Eu não, por Zeus!

Sócrates — Mas em vantagem deles?

Eutífrone — Como não?

Sócrates — Nesse caso, o tratamento dos deuses, implicando alguma vantagem para os deuses, visa à deixá-los melhores? Concederás, então, que quando praticas um ato de piedade deixas melhor um dos deuses? plicando alguma vantagem para os deuses, então, que quando praticas um ato de piedade deixas melhor um dos deuses?

Eutífrone — Nunca, por Zeus!

Sócrates — Nem eu nunca imaginei, Eutífrone, que pensasses desse modo. Longe disso. Quando te perguntei

d o que entendias por tratamento dos deuses, estava certo de que não te referias a isso.

Eutífrone — Tinhas razão, Sócrates; não é esse o meu modo de pensar.

Sócrates — Muito bem. Mas que tratamento é esse em que consiste a piedade?

Sócrates — Da mesma natureza, Sócrates, do que os escravos fazem em relação a seus senhores.

Sócrates — Compreendo; é um serviço, ao que parece, prestado aos deuses.

Eutífrone — Perfeitamente.

XVI — **Sócrates** — Poderias dizer-me, com relação ao serviço dos médicos, que objetivo tem em mira? Não achas que seja a saúde?

Eutífrone — É isso, justamente.

Sócrates — E o serviço dos construtores de navios, a que finalidade tende?

Eutífrone — É evidente, Sócrates, que à construção de navios.

e **Sócrates** — E o dos arquitetos, à construção de casas?

Eutífrone — Sim.

Sócrates — Responde-me, então, caro amigo: os servidores dos deuses à produção de que trabalho tendem? É evidente que deves saber isso, pois te vanglorias de ser o mais sábio dos homens no conhecimento das coisas divinas.

Eutífrone — E só disse a verdade, Sócrates.

Sócrates — Então dize-me, por Zeus, qual é esse belo trabalho que produzem os deuses quando nos usam como ministros deles?

Eutífrone — Muitas e belas coisas, Sócrates.

14—a **Sócrates** — O mesmo fazem os comandantes de tropa, meu caro; contudo, poderias resumir facilmente tudo o que eles fazem com dizeres que alcançam vitória na guerra. Não é isso?

Eutífrone — Por que não?

Sócrates — Os agricultores também fazem muitas e belas coisas; contudo, o essencial do trabalho deles é tirar da terra o alimento.

Eutífrone — Perfeitamente.

Sócrates — E então? As muitas e belas coisas que os deuses fazem, em síntese, em que consistem?

Eutífrone — Já te disse há pouco, Sócrates, que se-
b ria por demais cansativo aprenderes com minúcias tudo isso. O essencial é o seguinte: quando alguém sabe o modo de dizer ou de fazer o que é agradável aos deuses, orando ou sacrificando, é o que se denomina piedade, sendo isso que assegura a salvação das casas dos particulares como da cidade em geral; o oposto do que é agradável aos deuses é ímpio, que tudo perverte e põe a perder.

XVII — **Sócrates** — Decerto, Eutífrone, se tivesses querido, poderias ter-me explicado com muito menos palavras o que te perguntei. Mas é fora de dúvida que não estás disposto a ensinar-me. Agora mesmo, quando já estavas a caminho para isso, desviaste-te; se me tivesses então respondido, há muito eu teria aprendido contigo o que é a piedade. Agora, porém — forçoso é que o amante vá para onde o amado quiser levá-lo — torno a perguntar-te: como dizes ser em sua essência própria o piedoso e a piedade? Uma espécie de ciência de sacrifícios e de orações?

Eutífrone — Justamente.

Sócrates — E sacrificar, não é oferecer presentes aos deuses, e orar, dirigir-lhes pedidos?

Eutífrone — Exatamente, Sócrates.

Sócrates — Assim, de acordo com o que disseste, a piedade viria a ser a ciência dos presentes e dos pedidos aos deuses.

Eutífrone — Ótimo, Sócrates; compreendeste per-
d feitamente o que eu quis dizer.

Sócrates — É que eu sou ávido, amigo, de tua sabedoria e me esforço ao máximo para que não venha a cair no chão uma só migalha do que dizes. Mas explica-me em que consiste esse serviço dos deuses. Dizes que lhes dirigimos pedidos e lhes levamos presentes.

Eutífrone — Foi o que eu disse.

XVIII — **Sócrates** — Assim, pedir com acerto seria pedir-lhes o de que necessitamos?

Eutífrone — Que mais poderia ser?

c **Sócrates** — E, por outro lado, à guisa de retribuição,

seria preciso presenteá-los com acerto naquilo de que porventura necessitem, pois não fora procedimento digno de um entendido no assunto presentear alguém com algo de que ele não tivesse necessidade.

Eutífrone — Falas com acerto, Sócrates.

Sócrates — Desse jeito, Eutífrone, a santidade vem a ser uma espécie de comércio entre os deuses e os homens?

Eutífrone — Sim, comércio, se te apraz dar-lhe tal nome.

Sócrates — A mim só aprazerá se for verdade. Mas explica-me que proveito podem tirar os deuses dos presentes que recebem de nós. O que eles nos dão, todos

15—a vêem, pois nada temos de bom que não seja dado por eles. Mas o que eles recebem de nós, de que vantagem lhes poderá ser? Ou será que a tal ponto levamos vantagem sobre eles nesse negócio, que recebemos deles todos os bens, sem que eles recebam nada de nossa parte?

Eutífrone — Porém crês mesmo, Sócrates, que os deuses tirem algum proveito do que lhes damos?

Sócrates — Que poderão ser, então, Eutífrone, os presentes que oferecemos aos deuses?

Eutífrone — Que presumes que sejam, além de honras e mostras de respeito, e, como disse há pouco, algo de que se agradam?

b **Sócrates** — Então, Eutífrone, o que é piedoso é o que agrada aos deuses, não o que lhes é útil nem o que é amado por eles?

Eutífrone — Creio que é sobretudo amado por eles.

Sócrates — Então, ao que parece, pio vem a ser novamente o que os deuses amam.

Eutífrone — Perfeitamente.

XIX — **Sócrates** — Depois de dares essa explicação, ainda te admiras de não permanecerem firmes teus argumentos, mas de porem-se a andar? E atribuis a mim a culpa, chamando-me de Dédalo, por fazê-los moverem-se, quando tu te revelaste muito mais hábil do que Dédalo, pois os puseste a andar em círculo. Então, não percebeste que nossa conversação, depois de uma volta completa, veio parar no ponto de partida? Deves estar

c lembrado, decerto, de que há pouco não se nos revelaram como idênticos o que é pio e o que é amado dos deuses, porém perfeitamente distintos. Ou não te recordas disso?

Eutífrone — Sim, recordo-me.

Sócrates — Percebes agora que afirmaste ser piedoso o que é amado dos deuses? E o que é ser isso, senão ser agradável aos deuses? Ou não?

Eutífrone — Sem dúvida.

Sócrates — Sendo assim, ou há pouco nós viemos a ficar de acordo numa proposição falsa, ou incidimos agora em erro.

Eutífrone — Assim parece.

XX — **Sócrates** — Devemos, portanto, examinar mais uma vez o que seja a piedade. De minha parte, d enquanto o não souber, não desistirei de investigar. Não me desdenhes, mas concentra o espírito no máximo, para dizeres-me por fim a verdade. Se há quem possa sabê-lo és tu, não sendo admissível, como no caso de Proteu, que me escapes antes de ma teres revelado. Pois se não soubesses exatamente o que é pio e o que não é, estou certo de que nunca terias concebido o projeto de acusar teu velho pai de crime de morte, por causa, tão-somente, de um simples mercenário. Não só temerias incorrer no desagrado dos deuses, no caso de não estares procedendo direito, como revelarias respeito à opinião dos homens. Daí estar eu convencido de que sabes perfeitamente o que é piedoso e o e que não é. Dize-o logo, meu caro Eutífrone, e não escondes a tua maneira de pensar.

Eutífrone — Noutra ocasião, Sócrates; agora estou com pressa; já é tempo de ir-me embora.

Sócrates — Que fazes, amigo? Com a tua retirada, deixas-me cair do alto de minha grande expectativa de aprender contigo o que é a piedade e o seu contrário, para, assim, livrar-me da acusação de Méleto, com 16 a demonstrar-lhe que eu já me havia instruído com Eutífrone na ciência das coisas divinas, e que não mais me atreveria, por ignorância, a especular sobre esses assuntos ou a introduzir neles inovações, e que doravante levaria uma vida melhor.

I Ã O

Personagens do diálogo:

Sócrates — Ião

St. I

530 a **Sócrates** — Bem-vindo sejas, Ião! De onde vens a esta nossa terra? Certamente de Éfeso, tua pátria?

Ião — De forma alguma, Sócrates; venho de Epidauro, do festival de Asclépio.

Sócrates — Será que os Epidáurios também promovem competições de rapsodos em homenagem à divindade?

Ião — Sem dúvida, e também nos demais gêneros de música.

Sócrates — Sendo assim, fomos um dos competidores? Que prêmio arrebataste?

Ião — Alcançamos o primeiro prêmio, Sócrates.

b **Sócrates** — Ótimo! Cuida, agora, de vencermos também nas Panatenéias.

Ião — É o que vai acontecer, se Deus quiser.

Sócrates — Com efeito, Ião, muitas vezes tenho inveja dos rapsodos, por causa de vossa profissão. Pois não somente exige essa arte que vos apresenteis ricamente vestidos e com a mais bela aparência imaginável, como vos é forçoso viver sempre na companhia de excelentes poetas, principalmente na de Homero, o maior e o mais divino dos poetas; e não c somente repetir seus versos, como penetrar-lhes o sentido profundo. É muito de invejar. Ninguém poderá tornar-se rapsodo sem compreender o que o poeta quer dizer, pois antes de mais nada o rapsodo terá de ser intérprete entre o poeta e seus ouvintes, o que não lhes seria possível sem o conhecimento exato do pensamento do poeta. Tudo isso é digno de inveja.

II — **Ião** — É certo o que dizes, Sócrates; esse aspecto da arte foi o que mais trabalho me deu, porém tenho a convicção de que posso dissertar sobre Homero melhor d do que ninguém; nem Metrodoro, de Lâmpsaco, nem Estesímbroto, de Taso, nem Gláucone, nem nenhum de quantos rapsodos existiram até hoje, é capaz de formular, como eu, tantas e tão belas sentenças a respeito de Homero.

Sócrates — Muito bem dito, Ião; mas é evidente que não te recusarás a dar-me uma amostra do que sabes.

Ião — Vale a pena ver, Sócrates, como eu sei embelezar o meu Homero; estou convencido de que mereço receber dos Homéridas uma coroa de ouro.

Sócrates — Com mais vagar hei de encontrar ocasião

531 a para ouvir-te. Agora desejo apenas que me respondas a uma pergunta: se é somente a respeito de Homero que te distingues a esse ponto, ou também com relação a Hesíodo e Arquíloco?

Ião — Absolutamente! Apenas com relação a Homero, o que me parece suficiente.

Sócrates — Não há assuntos sobre que Homero e Hesíodo digam a mesma coisa?

Ião — Creio mesmo que há muitos.

Sócrates — E tu, nesses assuntos interpretas melhor o que Homero diz, ou o que diz Hesíodo?

Ião — Interpreto-os igualmente bem, Sócrates, nas passagens em que ambos dizem a mesma coisa.

b **Sócrates** — E com relação aos assuntos em que eles não dizem a mesma coisa? Por exemplo: Homero e Hesíodo dizem algo sobre a arte da adivinhação?

Ião — Decerto.

Sócrates — Ora bem; quem estará em melhores condições de julgar o que dizem esses dois poetas, em pontos concordantes ou divergentes, a respeito da adivinhação, tu ou um adivinho?

Ião — Um adivinho.

Sócrates — Mas se fosses adivinho, assim como eras capaz de interpretar as passagens em que ambos estão de acordo, estarias também em condições de dissertar sobre os temas em que eles não combinam?

Ião — Claro que sim.

c **Sócrates** — Qual será o motivo, então, de só revelares essa habilidade com relação a Homero, e não com relação a Hesíodo ou a outro qualquer poeta? Não trata Homero dos mesmos assuntos que os demais poetas? Não é a guerra o seu tema principal, a relação que entre si têm os homens, tanto os bons como os maus, os homens comuns ou os governantes, a maneira por que os deuses conversam entre si e com os homens, o que se

d passa no céu ou no Hades, o nascimento dos deuses e dos heróis? Não foi com esses temas que Homero compôs as suas epopéias?

Ião — Tudo isso é muito certo.

III — **Sócrates** — E então? Os demais poetas não desenvolveram esses mesmos temas?

Ião — Desenvolveram, Sócrates; não, porém, da mesma maneira que Homero.

Sócrates — Como assim? Pior?

Ião — Muito pior.

Sócrates — Homero é melhor que eles?

Ião — Melhor, sem dúvida, por Zeus.

Sócrates — Ora, meu caro Ião, se entre muitas pessoas que dissertam a respeito de números, destacar-se alguém por falar melhor, não há quem possa conhecer o que fala bem?

e **Ião** — Sem dúvida.

Sócrates — A mesma pessoa que está em condições de conhecer quem fala mal, ou outra?

Ião — A mesma, é claro.

Sócrates — Não será porventura quem conhecer a arte da aritmética?

Ião — Sim.

Sócrates — Muito bem. E se alguém se destaca entre muitas pessoas, numa conversa a respeito de alimentos saudáveis, haverá necessidade de duas pessoas, uma para conhecer o que fala bem, e outra para o que fala mal, ou bastará uma só para ambos os casos?

Ião — Uma só, evidentemente.

Sócrates — E quem será essa pessoa? Que nome lhe damos?

Ião — É o médico.

Sócrates — Assim, em resumo, podemos dizer que sempre que muitas pessoas discutem determinado

532 a assunto, um só indivíduo conhecerá quem fala bem e quem fala mal; porque se ele não perceber quem fala mal, é evidente que, com relação ao mesmo assunto, não perceberá quem fala bem.

Ião — De acordo.

Sócrates — Logo, a mesma pessoa se encontra em condições de julgar ambos os casos?

Ião — A mesma.

Sócrates — Ora, afirmaste que Homero e outros poetas, entre os quais se encontram Hesíodo e

Arquíloco, tratam dos mesmos assuntos, não, porém, da mesma maneira: aquele, por modo excelente, e os demais, não tanto?

Ião — E só disse a verdade.

Sócrates — Ora, se conheces o que fala bem, terás b também de conhecer os que falam mal.

Ião — Parece.

Sócrates — Por isso, não erraremos, caro amigo, se afirmarmos que Ião é tão forte na interpretação de Homero como na dos demais poetas, uma vez que ele é o primeiro a reconhecer que uma só pessoa é suficiente para julgar quem quer que fale sobre o mesmo assunto, e também por desenvolverem todos os poetas mais ou menos o mesmo tema.

IV — **Ião** — Qual será, então, Sócrates, a causa de eu não c concentrar a atenção, nem poder formular nenhum conceito, chegando mesmo a cochilar, sempre que alguém me fala de outro poeta, ao passo que fico logo desperto a uma simples referência a Homero, concentro o espírito e sei dizer um mundo de coisas?

Sócrates — Não é difícil, amigo, atinar com a razão de semelhante fato. Qualquer pessoa perceberá de pronto que és incapaz de falar sobre Homero por meio da arte ou da ciência, porque, se o fizesses por meio da arte, ficarias também em condições de falar sobre os demais poetas. A arte poética, sem dúvida, é um todo, não é verdade?

Ião — Sim.

d **Sócrates** — E quando alguém adquire uma arte em sua plenitude, iguais considerações se aplicam a todas as artes. Queres que eu te explique o que eu pretendo dizer com isso?

Ião — Com todo o prazer, Sócrates, por Zeus! Gosto de ouvir os sábios.

Sócrates — Quem dera, Ião, que falasses a verdade! Porém sábios sois apenas vós outros rapsodos e autores, e e os poetas cujos versos declamais; eu só digo a verdade, como convém a um homem comum. Basta considerares como é comum e trivial a questão que acabo de apresentar. Qualquer pessoa compreenderá de imediato o que eu disse, sobre ser idêntica a maneira de

considerar as artes, quando tomamos qualquer delas em conjunto. A arte da pintura não constitui um todo?

Ieão — Sim.

Sócrates — E não houve, como ainda há, pintores excelentes e pintores medíocres?

Ião — Sem dúvida.

Sócrates — Porém já encontraste alguém capaz de apontar o que Polignoto, filho de Aglaofonte, pinta bem ou mal, e incapaz de fazer a mesma coisa com

533 a relação a outros pintores? E quando lhe apresentam trabalhos de qualquer um destes, mostra-se sonolento e desorientado, e sem capacidade para formular nenhum juízo; mas, quando se trata de emitir opinião sobre Polignoto, ou qualquer outro pintor que preferires, desperta logo, concentra o espírito e disserta com facilidade?

Ião — Não, por Zeus; nunca encontrei.

Sócrates — E então? E com relação à escultura, conheces alguém capaz de discorrer com proficiência sobre os méritos de Dédalo, filho de Metíone, ou de

b Epeio, filho de Panopeu, ou de Teodoro de Samos, ou de qualquer outro escultor, e que se mostre desorientado, sonolento e sem saber o que dizer diante das obras dos demais escultores?

Ião — Não, por Zeus; nunca encontrei ninguém nessas condições.

Sócrates — Quero crer, também, que entre os tocadores de flauta, ou de harpa, ou entre os que cantam com acompanhamento de harpa, ou entre os

c rapsodos, nunca encontraste quem se revelasse capaz de pronunciar-se sobre Olimpo ou Tâmiras, ou Orfeu, ou sobre Fêmio, o rapsodo de Ítaca, e que se mostrasse embaraçado quando fala de Ião de Éfeso, sem saber dizer-nos se ele é bom ou mau rapsodo.

Ião — Não tenho argumentos para contestar-te, Sócrates, mas o de que estou plenamente consciente é que não há quem melhor do que eu disserte a respeito de Homero, o que, aliás, confirmam quantos me ouvem. Porém com referência aos outros poetas, não se dá a mesma coisa. Vê se descobres a razão de semelhante fato.

V—Sócrates — É o que me disponho a fazer, Ião, para
d explicar-te o que me parece ser a causa do que dizes. O dom de falares com facilidade a respeito de Homero, conforme concluí há pouco, não é efeito de arte, porém resulta de uma força divina que te agita, semelhante à força da pedra que Eurípides denomina magnética e que é mais conhecida como pedra de Héracles. Porque essa pedra não somente tem o poder de atrair anéis de ferro, como comunica a todos eles a mesma propriedade, deixando-os capazes de atuar como
e a própria pedra e de atrair outros anéis, a ponto de, por vezes, formar-se uma cadeia longa de anéis e de pedaços de ferro, pendentes uns dos outros; e todos tiram essa força da pedra. Do mesmo modo, as Musas deixam os homens inspirados, comunicando-se o entusiasmo destes a outras pessoas, que passam a formar cadeias de inspirados. Porque os verdadeiros poetas, os criadores das antigas epopéias, não compuseram seus belos poemas como técnicos, porém como inspirados e possuídos, o mesmo acontecendo com os bons poetas
534 a líricos. Iguais nesse particular aos coribantes, que só dançam quando estão fora do juízo, do mesmo modo os poetas líricos ficam fora de si próprios ao comporem seus poemas; quando saturados de harmonia e de ritmo, mostram-se tomados de furor igual ao das bacantes, que só no estado de embriaguez característica colhem dos rios leite e mel, deixando de fazê-lo quando recuperam o juízo. O mesmo se dá com a alma do poeta lírico, como eles próprios o relatam. Dizem-nos os poetas,
b justamente, que é de certas fontes de mel dos jardins e vergéis das Musas que eles nos trazem suas canções, tal como as abelhas, adejando daqui para ali do mesmo modo que elas. E só dizem a verdade. Porque o poeta é um ser alado e sagrado, todo leveza, e somente capaz de compor quando saturado do deus e fora do juízo, e no ponto, até, em que perde de todo o senso. Enquanto não atinge esse estado, qualquer pessoa é incapaz de compor versos ou de vaticinar. Porque não é por meio da arte que dizem tantas e tão belas coisas sobre determinados assuntos, como se dá contigo em relação a
c Homero. É por inspiração divina, exclusivamente, que

cada um faz tão bem o que faz, conforme a Musa o incita: ditirambos, panegíricos, danças corais, epopéias ou iambos, revelando-se todos eles medíocres nos demais gêneros, pois não falam por meio da arte, mas por uma força divina. Se a arte os deixasse em condições de falar bem sobre determinado gênero, do mesmo modo se expressariam com relação aos demais. Essa a razão de utilizar-se apenas deles o deus como ministro,
d como o faz com os adivinhos e os divinos profetas, para que os ouvintes nos capacitemos de que não são eles os que nos contam tantas coisas miríficas, visto se acharem privados da razão, mas o próprio deus que conversa conosco por intermédio deles. A mais eloqüente prova do que afirmo, temo-la no caso de Tínico, de Calcídia, que jamais compôs nenhuma poesia digna de ser conservada de memória, a não ser o famoso peão que anda na boca de todo o mundo, a mais bela de todas as poesias, sen nenhuma dúvida, e, como ele mesmo o confessa, verdadeiro achado das Musas. Com isso, a meu
e ver, quis mostrar-nos o deus por maneira muito clara, para que não remanescessem dúvidas, que essas belas poesias não são humanas nem feitas pelos homens, porém divinas e dos deuses, não passando os poetas de intérpretes dos deuses, pelos quais são individualmente possuídos. É para demonstrar-nos que muito de indústria o deus canta a mais bela poesia pela boca do
535 a pior poeta. Não achas, Ião, que eu tenho razão?

Ião — Sim, por Zeus; eu também penso assim. Tuas palavras, Sócrates, me tocam na alma, estando eu de algum modo convencido de que por certa disposição divina os bons poetas nos servem, nesse particular, como intérpretes dos deuses.

VI—**Sócrates**—E vós outros, os rapsodos, não sois intérpretes dos poetas?

Ião — Sobre isso também dizes a verdade.

Sócrates — Sendo assim, sois intérpretes de intérpretes?

Ião — Perfeitamente.

b **Sócrates** — Então dize-me uma coisa, Ião, e responde sem subterfúgios à minha pergunta. Quando declamas bem algum trecho e arrebatas ao máximo os

espectadores, como ao cantares Odisseu, no momento em que ele salta para a soleira da porta, dá-se a conhecer aos pretendentes e derrama diante dos pés o carcás cheio de setas, ou Aquiles, quando se lança impetuoso sobre Heitor, ou algo lamentável a respeito de Andrômaca, ou de Hécabe, ou de Príamo, encontras-te em teu juízo c perfeito, ou ficas fora de ti, convencido de que tua alma entusiasmada toma parte no episódio com que te ocupas, ou seja em Ítaca, ou em Tróia, ou onde quer que a ação se desenrole?

Ião — É notável, Sócrates, a tua explicação. Não usarei contigo de subterfúgios. Quando declamo algo patético, enchem-se-me de lágrimas os olhos; mas se se trata de passagem terrível ou apavorante, só de medo os cabelos se me eriçam e o coração fica a saltar.

d **Sócrates** — E então, meu caro? Podemos dizer que está em seu juízo perfeito um indivíduo que se põe a chorar em festivais ou sacrifícios em que ele se apresenta com vestes variegadas e coroa de ouro, sem que nada lhe tenha sido roubado, ou que revele medo na presença de mais de vinte mil rostos amigos, embora ninguém o tenha despojado das vestes ou feito a mínima violência?

Ião — Não, por Zeus, Sócrates, se for preciso dizer a verdade.

Sócrates — E não sabes perfeitamente que vós outros rapsodos produzis esses mesmos efeitos na maioria dos espectadores?

e **Ião** — Sei disso muito bem; de cima do palco vejo-os sempre com os olhos cheios de lágrimas, diante do que lhes conto, o olhar torvo e como que tomados de pavor. E tenho de ficar atento às manifestações do que lhes vai no íntimo, porque se os fizer chorar, recebo sorridente o dinheiro deles; porém se se puserem a rir, minha será a vez de chorar e de sair sem receber paga nenhuma.

VII — **Sócrates** — Percebes agora como o espectador é o último dos anéis a que me referi há pouco, que vão passando uns para os outros a força da pedra de 536 a Héracles. O do meio és tu, rapsodo e autor o primeiro, o próprio poeta. A divindade, porém, por meio deles todos leva a alma dos homens para onde lhe apraz,

fazendo passar a virtude da pedra de uns para os outros. E assim como com a pedra, forma-se aqui uma longa série de coristas, mestres de coro e de subinstrutores, ligados obliquamente ao anel que pende diretamente da Musa. Um determinado poeta fica suspenso de uma das Musas; outros, individualmente, de outras tantas.
b Chamamos a isso ser possuído, o que é mais ou menos a mesma coisa, porque as Musas tomam, de fato, posse deles. A esses primeiros anéis, quero dizer, aos poetas, estão, por sua vez, suspensos outros anéis, cheios todos eles do divino furor; uns pendem de Orfeu, outros de Museu; porém o maior número deles fica possuído de Homero, que deles se apodera, entre os quais tu te encontras, Ião; achas-te possuído de Homero. E se alguém declama em tua presença versos de outro poeta, pões-te logo a cochilar, sem teres o que dizer; ao ouvires, porém, qualquer trecho de Homero, despertas num
c momento, a alma põe-se-te a dançar, ocorrendo-te um mundo de reflexões a respeito do poeta. Não é por arte ou por conhecimento que falas sobre Homero como falas, mas por inspiração e possessão divinas, tal como se dá com os coribantes, que só ouvem devidamente os cantos que provêm da divindade de que se acham possuídos, e para eles, apenas, dispõem de abundância de mímica e de palavras, sem prestarem a mínima atenção aos demais. O mesmo se passa contigo, Ião. Quando alguém se refere a Homero diante de ti, as palavras te afluem aos borbotões, mas com os outros poetas ficas mudo. Essa é a causa que há momentos me pedista te explicasse, de te mostrares eloqüente quando se trata de Homero, e absolutamente inepto com relação
d aos outros poetas; é que não é por efeito de arte, mas por disposição divina que te revelas tão diserto para louvar Homero.

Ião — Falaste bem, Sócrates; porém mantenho minhas dúvidas sobre o poder de tua eloqüência para me deixar convencido de que só sou capaz de fazer o elogio de Homero quando não estou no meu juízo perfeito ou me encontro possuído, o que nem mesmo tu acreditaras, estou bem certo, se me ouvisses falar a respeito dele.

Sócrates — Desejo muito ouvir-te; não, porém,

e antes de me responderes ao seguinte: falas bem sobre todas as coisas de que Homero trata? Por certo não se dará isso a respeito de tudo.

Ião — Bem sabes, Sócrates, que é a respeito de tudo.

537 a **Sócrates** — Todavia, não poderás falar bem de coisas de que Homero trate, mas de que não tenhas conhecimento.

Ião — E que coisas serão essas, de que Homero trata e que eu desconheça?

Sócrates — Ora! — Em muitas passagens não fala Homero, e fala bem, das mais variadas artes? Por exemplo: a arte de conduzir um carro. Se eu tivesse de memória os versos, pôr-me-ia agora a recitá-los.

Ião — Vou recitá-los; sei de cor a passagem.

Sócrates — Recita-me, então, as palavras de Nestor a seu filho Antíloco, quando o aconselha a fazer com cuidado a volta, na corrida de carros realizada nos funerais de Pátroclo.

Ião — ... Os cavalos e o carro (diz ele) habilmente dirige,
inclinação para a esquerda imprimindo no corpo, por cima
do parapeito trançado. O corcel da direita procura
b estimulá-lo com gritos, soltando-lhe a rédea vistosa;
mas, que o da esquerda perpasse tão perto da meta, que tenhas,
quase, a impressão de que o cubo bem feito da roda na pedra
vai esbarrar. Mas evita, ainda mesmo de leve, tocá-la.

c **Sócrates** — Chega. Para sabermos, Ião, se nesses versos Homero fala certo ou errado, quem julgará melhor, um médico ou um auriga?

Ião — Um auriga, sem dúvida.

Sócrates — Por conhecer a arte correspondente, ou por outra razão?

Ião — Não; por conhecer a arte.

Sócrates — E para cada arte não atribuiu o deus uma determinada atividade, que ela está em condições de conhecer? É claro que não conhecemos pela arte da pilotagem o mesmo que conhecemos pela da medicina.

Ião — Sem dúvida.

Sócrates — Nem pela da medicina o que nos é conhecido pela do carpinteiro.

Ião — De forma alguma.

d **Sócrates** — O mesmo se dá com todas; o que conhecemos por meio de uma arte, não conhecemos por meio de outra. Antes, porém, responde-me uma coisa: não admites que as artes diferem umas das outras?

Ião — Admito.

Sócrates — Então, argumentarias como eu mesmo, a saber: quando uma diz respeito ao conhecimento de algum objeto, e outra de objeto diferente, dou nomes diferentes a cada uma em particular. Não fazes a mesma coisa?

e Ião — Faço.

Sócrates — Se fosse o mesmo o objeto do conhecimento das duas, por que diríamos que uma se chama deste modo, e outra daquele, se por ambas viéssemos a conhecer a mesma coisa? Por exemplo: sei que aqui estão cinco dedos, o que tu percebes tão bem quanto eu. Mas, se agora eu perguntar-te se foi por meio da mesma arte, a saber, a aritmética, que chegamos, eu e tu, a esse conhecimento, responderias decerto que pela mesma.

Ião — Sim.

538 a **Sócrates** — Responde-me, então, o que há momentos eu tinha intenção de perguntar-te, e dize-me se não és de opinião que o mesmo se passa em todas as artes, isto é, que conhecemos necessariamente a mesma coisa pela mesma arte, porém nunca essa mesma coisa por outra; uma vez que se trate de uma arte diferente, forçosamente será outro o objeto do seu conhecimento.

Ião — Penso também dessa maneira, Sócrates.

IX—**Sócrates**— Assim, quem não possui determinada arte, não se acha em condições de julgar com acerto o que se diz ou faz em virtude dessa arte.

b Ião — Só dizes a verdade.

Sócrates — A respeito do trecho de Homero que recitaste há pouco, quem julgará melhor: tu ou um auriga?

Ião — Um auriga.

Sócrates — Visto seres rapsodo, não auriga.
Ião — Isso mesmo.
Sócrates — A arte do rapsodo é diferente da do auriga.
Ião — Sim.
Sócrates — Se é diferente, diz respeito, por conseguinte, ao conhecimento de outro assunto.
Ião — De acordo.
Sócrates — E então? Quando Homero diz que c Hecamede, concubina de Nestor, deu a beber uma poção a Macáone, que se encontrava ferido, e se expressa mais ou menos deste modo:

Nela mistura (disse)
vinho de Prâmnio, no qual raspou queijo de leite de cabra
num ralo aêneo, ajuntando farinha, por fim, muito branca,

para sabermos se Homero falou ou não com acerto, compete à arte da medicina bem julgar ou à do rapsodo?
Ião — A da medicina.
Sócrates — E então? Quando Homero diz:

d Cala no mar sonoroso da mesma maneira que o chumbo
preso na ponta de um chifre de touro selvagem, que baixa
para levar aos peixinhos incautos a morte enganosa,

não estaremos autorizados a dizer que compete mais à arte da pesca julgar do que à do rapsodo se ele falou bem ou não nessa passagem?
Ião — E evidente, Sócrates, que compete mais à arte da pesca.
Sócrates — Considera agora, se tua fosse a vez de e perguntar e me falasses deste modo: Visto encontrares, Sócrates, em Homero o assunto particular de que trata cada uma dessas artes, aponta-me as passagens que se relacionam com os adivinhos e a arte da adivinhação, sobre o que aqueles tenham de manifestar-se se estão bem ou mal descritas, para veres com que facilidade e

acerto eu te responderia. Em várias passagens ele se manifesta a esse respeito na própria Odisséia, tal como na fala que o adivinho Teoclímeno, da raça de Melampo, dirige aos pretendentes:

539 a De que doença, infelizes, agora sofreis? Envolvidos
por noite escura vos vejo as cabeças, os rostos e os joelhos,
altos gemidos ressoam; dos rostos as lágrimas correm;
sangue destila dos nichos bem feitos, das alvas paredes,
e de fantasmas o pátio está cheio, até o próprio vestíbulo,
que para as trevas já baixam, para o Érebo. O sol apagou-se
b já no alto céu, difundindo-se em tudo um tristonho negrume.

Na Ilíada, também, há muitas passagens desse tipo, como na teicomaquia, em que o poeta diz o seguinte:

Mas, ao chegarem à beira do fosso, indecisos pararam;
é que, quando iam transpô-lo, por eles uma ave perpassa,
águia de altíssimo vôo, que à esquerda fechou todo o exército,
c a qual nas garras o imano dragão cor de sangue estringia,
vivo, a mexer-se, que não se esquecera dos cruentos combates,
pois para trás recurvando-se, junto do colo, no peito,
a ave feriu. Trespassada de dor excruciante esta, logo,
violentamente o jogou para longe, no meio do povo.
d Grito estridente solta a águia, partindo com o sopro do vento.

Essas coisas, diria eu, compete ao adivinho considerá-las e ajuizar.

Ião — Com isso só dirias a verdade, Sócrates.

X—**Sócrates**— Tu também, Ião, falas a verdade. E agora, do mesmo modo que eu te indiquei na Ilíada e na Odisséia o que pertence ao adivinho, o que pertence ao médico e o que ao pescador, mostra-me por tua parte, já que és melhor conhecedor de Homero do que eu, o que pertence ao rapsodo, Ião, e à arte do rapsodo, e o que a este, melhor do que ninguém, compete considerar e ajuizar.

e

Ião — Minha resposta será muito simples, Sócrates: tudo.

Sócrates — Há momentos, Ião, não te expressaste dessa forma. Ou és tão esquecido assim? Um rapsodo não pode ser esquecido.

540 a

Ião — De que foi que me esqueci?

Sócrates — Não te recordas de que declaraste que a arte do rapsodo difere da do auriga?

Ião — Recordo-me.

Sócrates — É que, sendo diferente, tu próprio o admitiste, ocupa-se com assunto diferente?

Ião — Sim.

Sócrates — Logo, segundo tuas próprias palavras, a arte do rapsodo não conhecerá todos os assuntos, como não poderá conhecê-los, de igual modo, o rapsodo.

Ião — Com exclusão, talvez, de assuntos dessa natureza, Sócrates.

b

Sócrates — Por assuntos dessa natureza queres dizer: com exclusão de tudo o que constitui o objeto das outras artes. Se ele não conhece tudo, o que é, afinal, o que ele conhece?

Ião — O que compete, penso, a um homem dizer, ou a uma mulher, ou a um escravo, ou a um homem livre, ou aos que obedecem, ou aos que exercem o mando.

Sócrates — És de opinião, portanto, que um rapsodo sabe melhor do que um piloto o que deve dizer o comandante de um navio batido pela tempestade?

Ião — Não; num caso desses, o piloto.

c

Sócrates — E a respeito do que deve dizer o que exerce o comando sobre doentes, conhecerá mais o rapsodo do que o médico?

Ião — Também não.

Sócrates — Mas saberá o que deve dizer um escravo, não foi isso o que afirmaste?

Ião — Sim.

Sócrates — Por exemplo, saberá o rapsodo melhor do que o boieiro o que deve dizer o escravo boieiro aos bois, para acalmá-los, quando ficam enfurecidos?

Ião — De forma alguma.

Sócrates — Nem, ainda, o que fica bem a uma d fiandeira dizer a respeito do trabalho de lã?

Ião — Não.

Sócrates — Porém sabe o que precisa dizer um general para animar seus soldados?

Ião — Sim; disso o rapsodo entende.

XI—**Sócrates**—Como assim? A arte do rapsodo é a mesma do general?

Ião — Eu, pelo menos, conheço muito bem o que fica bem a um general dizer.

Sócrates — Isso, porque talvez conheças a arte da guerra. Se porventura soubesses também montar e tocar e lira, distinguirias de igual modo quem monta bem ou mal. Mas se eu te perguntasse: Por meio de qual das artes, Ião, conheces que o cavaleiro monta bem, a eqüestre ou a citaródica? Que me responderias?

Ião — A eqüestre, respondera.

Sócrates — Logo, se reconhecesses o bom tocador de lira, concordarias em que chegaste a esse resultado por seres também citaredo, não por saberes montar a cavalo.

Ião — É certo.

Sócrates — E no que respeita à arte militar, teu conhecimento advém de seres estratego, ou de seres um bom rapsodo?

Ião — Penso que seja a mesma coisa.

Sócrates — Como a mesma coisa? Queres dizer que 541 a a arte da guerra e a arte do rapsodo constituem uma só arte? Ou serão duas?

Ião — Uma única, é o que penso.

Sócrates — Assim, todo bom rapsodo é, do mesmo modo, um excelente general?

Ião — Sem dúvida, Sócrates.

Sócrates — E todo bom general, é também bom rapsodo?

Ião — Não; não afirmaria tal coisa.

Sócrates — Admites, porém, que todo bom rapsodo b seja bom general?

Ião — Perfeitamente.

Sócrates — E tu, não és o melhor dos rapsodos helenos?

Ião — Sem comparação, Sócrates.

Sócrates — E também és o melhor general dos Helenos?

Ião — Podes ter a certeza, Sócrates, de que aprendi também isso com Homero.

XII—**Sócrates**— E por que motivo, pelos deuses, Ião, sendo, como és, entre os Helenos, o melhor estratego e o melhor rapsodo, percorres a Hélade a recitar como c rapsodo e não exerces as funções de general? És de parecer que um rapsodo portador de uma coroa de ouro faz muita falta para os Helenos, e que um general não faz nenhuma?

Ião — Nossa cidade, Sócrates, se acha sob o domínio da vossa, razão por que não tem necessidade de um general. Quanto à vossa e à dos Espartanos, nunca chegariam a eleger-me general; consideram-se bem providas nesse terreno.

Sócrates — Ó caríssimo Ião! Não conheces Apolodoro de Cízico?

Ião — Que Apolodoro?

Sócrates — O mesmo que, apesar de estrangeiro, por várias vezes os Atenienses elegeram general, como o d fizeram também com Panóstenes de Andros e com Heráclides, o Clazomênio, que nossa cidade conduziu ao posto de general e a outros cargos de comando, pois embora estrangeiros, tinham dado provas de valor. E não iriam eleger Ião, de Éfeso, se o considerassem digno disso? Pois então? Vós, Efésios, não sois Atenienses de e origem? Éfeso não é uma cidade de somenos importância. No que te diz respeito, Ião, se falavas a verdade, quando afirmaste poderes exaltar Homero por meio de arte e de conhecimento, não procedeste direito comigo, porque depois de te vangloriares de poderes

dizer um sem-número de coisas miríficas sobre Homero e de prometeres que mas revelarias, lograste-me de todo, e muito longe de cumprires tua promessa, nem sequer te resolves a indicar-me a arte em que és perito, apesar de minhas instâncias nesse sentido. Como um novo Proteu, mudas a todo instante de forma e te viras em todos os sentidos, até me escapares sob a figura de um general, só para não me mostrares quanto és forte na ciência de Homero. Se é produto de arte, como disse há pouco, o que sabes de Homero, e me defraudas da promessa feita, de mostrar-me esse conhecimento, devo dizer-te que teu procedimento não é correto; mas, se, carecendo dessa arte, por qualquer disposição divina e possuído por Homero, sem compreenderes o que falas, dizes tantas coisas bonitas a seu respeito, como sobre o teu caso eu me manifestei, então retiro a queixa. Agora escolhe o que preferes ser na nossa opinião: um homem injusto, ou um homem divino?

542 a

Ião — É muito grande a diferença, Sócrates. Será muito mais bonito passar por homem divino.

b

Sócrates — Então concedemos-te esse belo título, Ião, de seres divino, não um artificioso elogiador de Homero.

M E N Ã O

(Ou: **Sobre a Virtude** — Gênero probatório)

Personagens:

Menão — Sócrates — Um escravo de Menão — Ânito

St. II

70 a I — Saberás dizer-me, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou, no caso de não o ser, se é adquirida pela prática? E não sendo alcançada nem pelo ensino nem pela prática, se se acha naturalmente no homem, e de que modo?

Sócrates — Até pouco tempo, Menão, os tessalienses eram célebres e admirados entre os helenos pela ri-
b queza e por serem peritos na arte de cavalgar; agora, porém, ao que parece, também o são pela sabedoria, principalmente os concidadãos de teu amigo Aristipo de Larissa. Deveis isso a Górgias, que, chegando àquela cidade, deixou logo os principais Alêuadas apaixonados de sua sabedoria, no número dos quais se inclui o teu amado Aristipo, o que fez, também, com os demais chefes tessalienses. Comunicou-vos até mesmo o hábito de responder com desenvoltura e em estilo elevado a quem quer que vos formule perguntas, como é de esperar de varões verdadeiramente sábios; ele próprio se
c prontifica a conversar com o heleno que quiser interrogá-lo seja no que for, sem nunca ter deixado de responder a qualquer pergunta. Aqui, porém, meu caro Menão, deu-se precisamente o contrário: a sabedoria está pas-
71 a sando por um período de estiagem, parecendo, até, que abandonou estes lugares para ir residir entre vós outros. Pelo menos, se te dispusesses a interrogar dessa maneira algum dos nossos, não haveria quem não risse nem deixasse de objetar: Parece, forasteiro, que me tens na conta de um indivíduo privilegiado, por pensares que sou capaz de informar se é possível ensinar a virtude ou de que modo ela se adquire. De minha parte, tão longe estou de saber se ela pode ou não ser ensinada, que nem mesmo conseguirei dizer o que seja a virtude em sua essência.

b II — Comigo, Menão, se passa precisamente o mesmo; sofro dessa indigência de meus concidadãos e não me canso de censurar-me por ignorar de todo o que seja a virtude. De que modo saber como seja o que eu nem sei o que é? Ou achas possível, no caso de alguém desconhecer de todo quem seja Menão, saber se ele é belo, rico

e generoso, ou o contrário de tudo isso? Consideras razoável semelhante coisa?

Menão — Não, de fato. Mas, em verdade, Sócrates, c ignoras o que seja a virtude? É isso que a teu respeito devo comunicar aos meus concidadãos?

Sócrates — Não isso apenas, camarada, mas também que nunca, ao que me lembre, se me deparou quem o soubesse.

Menão — Como assim! Quando Górgias esteve aqui não te encontraste com ele?

Sócrates — Encontrei-me.

Menão — E não te pareceu que ele sabia?

Sócrates — Tenho memória muito fraca, Menão; por isso, não posso dizer o que ele me pareceu naquela d época. Talvez ele próprio saiba, e tu também, o que ele então disse. Reaviva-me suas palavras; ou, se o preferires, fala apenas por ti, pois decerto esposas sua maneira de pensar.

Menão — É isso mesmo.

Sócrates — Então, deixemo-lo de lado, tanto mais que ele se acha ausente. E tu, Menão, em nome dos deuses, que dizes ser a virtude? Não te furtes a falar-me, para que venha a ficar como a minha mais feliz mentira, se se provar que tu e Górgias o sabeis, o haver eu dito que nunca encontrara quem o soubesse.

e III — **Menão** — Não é difícil, Sócrates, dizer o que me pedes. Inicialmente, se o quiseres, a virtude do homem é muito fácil de definir, pois a virtude do homem consiste em ser ele capaz de administrar os negócios da cidade e, nessa ocupação fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, além de precatar-se para que não lhe aconteça nada ruim. Caso queiras conhecer a virtude da mulher, não será difícil explicar que é dever desta governar bem a casa, cuidar do que nela se contém e obedecer ao marido. Diferente, por sua vez, é a virtude da criança, conforme seja menino ou menina, ou a do velho, quer se 72 a trate de homem livre, se o quiseres, quer de escravo. Ainda há muitas outras virtudes, de forma que não é nada difícil dizer o que seja a virtude. Para cada ação, para cada idade e para cada ocupação, todos nós temos

uma virtude particular. E a mesma coisa, Sócrates, quero crer, se dá com os vícios.

Sócrates — Parece mesmo que estou com sorte, Menão! Achando-me à procura de uma única virtude, verifico que um enxame de virtudes pousou em ti. Porém, Menão, para aproveitarmos a imagem do enxame, se b eu te perguntasse qual era a natureza da abelha e me dissesses que há muitas abelhas e das mais variadas espécies, que me responderias, no caso de eu voltar a interrogar-te: Queres dizer que pelo fato de serem abelhas, é que elas são muitas e variadas, e diferentes umas das outras? Ou não é por isso que se distinguem, mas por certas características, como a beleza, o tamanho, ou qualquer outra particularidade? Dize: que responderias a quem te formulasse semelhante pergunta?

Menão — Responderia o seguinte: que, como abelhas, não diferem umas das outras.

c **Sócrates** — E se eu continuasse a falar: E isso, precisamente, Menão, por que elas não diferem entre si, porém são idênticas, que te parece que seja? Responderias, sem dúvida, de algum modo.

Menão — De fato.

IV — **Sócrates** — A mesma coisa se passa com as virtudes. Por mais numerosas e variadas que sejam, deve haver uma forma única para todas, que faz com que todas sejam virtude, e para a qual deve olhar quem qui- d ser responder com acerto à pergunta sobre o que seja a virtude. Ou não compreendes o que eu quero dizer?

Menão — Creio ter compreendido. Contudo, ainda não apanhei o sentido da pergunta, como fora de desejar.

Sócrates — É apenas a respeito da virtude, Menão, que te parece haver uma para o homem, outra para a mulher, e assim sucessivamente, ou se dará a mesma coisa com relação à saúde, à altura e à força? A saúde do homem te parece diferente da da mulher? Ou em toda a parte o e conceito é um só, visto tratar-se de saúde, quer seja no homem, quer numa criatura diferente?

Menão — Parece-me que a saúde é uma só, tanto faz no homem como na mulher.

Sócrates — E o mesmo não vale para a altura e a for-

ça? Quando uma mulher é forte, é em razão da mesma qualidade e da mesma força que ela é forte. Com essa expressão, A mesma, quero dizer o seguinte: para que a força seja força, é indiferente que se manifeste em homem ou em mulher. Ou serás de parecer que há diferença?

Menão — Não vejo nenhuma.

73 a **Sócrates** — E a virtude, enquanto virtude, será diferente se estiver numa criança ou num velho, em homem ou em mulher?

Menão — Eu, pelo menos, Sócrates, sou de parecer que esse caso é diferente dos anteriores.

Sócrates — Como assim? Não disseste que a virtude do homem consiste em administrar bem a cidade, e a da mulher, sua própria casa?

Menão — Disse.

Sócrates — E será possível a alguém dirigir bem a cidade ou a casa ou o que quer que seja, sem fazê-lo sábia e justamente?

b **Menão** — De forma alguma.

Sócrates — E se a administração é feita sábia e justamente, não terá de ser feita por meio da sabedoria e da justiça?

Menão — Forçoso é que assim seja.

Sócrates — Logo, necessitam da mesma coisa o homem e a mulher, se tiverem de ser bons, a saber: justiça e temperança.

Menão — Certamente.

Sócrates — E então? A criança e o velho poderão ser bons se forem intemperantes e injustos?

Menão — De forma alguma.

Sócrates — Porém temperantes e justos?

Menão — Sim.

c **Sócrates** — Todos os homens, portanto, são bons da mesma maneira; tornam-se bons por participarem da mesma coisa.

Menão — Parece que sim.

Sócrates — Sendo certo que não poderiam ser bons do mesmo jeito, se a virtude de todos eles não fosse a mesma.

Menão — Não, de fato.

V — **Sócrates** — Uma vez que a virtude é uma só para todos, procura agora recordar-te e explica-me o que disse Górgias que ela seja, e tu com ele.

Menão — Que mais poderá ser, se não for a capacidade de governar os homens, já que procuras uma definição que se aplique a todos os casos?

d

Sócrates — É, realmente, o que procuro. Mas, será essa a virtude da criança, Menão, e a do escravo, poder mandar em seu senhor? E és de parecer que continua sendo escravo quem manda?

Menão — Acho que não, Sócrates.

Sócrates — É evidente, meu caro. Considera também o seguinte: referes-te à capacidade de governar. Não deveríamos acrescentar a isso que é com justiça, não injustamente?

Menão — É também o que eu penso; pois a justiça, Sócrates, é virtude.

e

Sócrates — É virtude, Menão, ou uma virtude?

Menão — Que queres dizer com isso?

Sócrates — O que poderia dizer a respeito de qualquer outra coisa. Por exemplo, se mo aceitas, diria que a redondez é uma figura, não simplesmente figura, e a razão de expressar-me desse modo é haver outras figuras.

Menão — E falarias com acerto, pois eu também digo que a justiça não é a única virtude; há outras.

74 a

Sócrates — Quais são? Fala. Eu também poderia mencionar outras figuras, se assim o ordenasses. Por isso, enumera-me as outras virtudes.

Menão — Ora bem; sou de parecer que a coragem é virtude, tal como a temperança, a sabedoria, a magnanimidade e muitas outras mais.

Sócrates — Ora, Menão, voltamos a bater no mesmo ponto. Estando à procura de uma virtude, encontramos muitas, embora por caminho diferente da anterior. Porém, quanto a essa virtude única que se contém em todas as outras, não conseguimos encontrá-la.

b

VI — **Menão** — Não consigo, realmente, Sócrates, como desejas, encontrar essa virtude comum a todas as outras, tal como nos demais casos.

Sócrates — É natural. Mas vou ver se me será possível fazer que avancemos um pouquinho. Penso que compre-

endes que o mesmo se passa com tudo o mais. Se alguém te formulasse a pergunta que há pouco te apresentei: Que é figura, Menão? e lhe explicasses que é redondez, no caso de voltar essa pessoa a interpelar-te como o fiz: A redondez é figura ou uma determinada figura? não corresponderias que é uma determinada figura?

Menão — Perfeitamente.

c **Sócrates** — Pelo simples motivo de haver outras figuras?

Menão — Sim.

Sócrates — As quais enumerarias, admitindo-se que te perguntasse quais seram?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Da mesma forma, se te perguntasse o que é cor e lhe respondesses que é brancura, no caso de voltar à carga o teu interlocutor, para saber se brancura é cor ou uma determinada cor, decerto responderias que é uma determinada cor, pelo simples fato de haver outras cores.

Menão — Exato.

Sócrates — E se te pedisse que desses o nome de outras cores, sem dúvida enumerarias algumas, que não são menos cores do que a brancura?

d

Menão — É certo.

Sócrates — Suponhamos, ainda, que essa pessoa continuasse a argumentar como o fiz, e te dissesse: Estamos sempre a incidir em casos particulares. Não é isso; porém, como designas todos esses casos por um único nome e declaras não haver um que não seja figura, ainda que uns se oponham a outros: que vem a ser isso que abrange tanto o redondo como o reto e a que dás o nome de figura, além de afirmares que o redondo é tanto figura como o reto? Não é assim que te exprimes?

e

Menão — É.

Sócrates — Ora bem; quando te exprimes desse modo, quererás, acaso, dizer que o redondo é tão redondo quanto reto, e o reto tão reto quanto redondo?

Menão — De forma alguma, Sócrates.

Sócrates — O que queres significar é que o redondo não é mais figura do que o reto, nem este mais do que aquele.

Menão — É certo o que dizes.

VII — **Sócrates** — Que poderá, então, ser isso a que se dá o nome de figura? Procura explicar-me. Se respon-
75 a desses à pessoa que te interrogasse desse modo sobre figura ou sobre cores e lhe dissesses: Não só não sei o que queres, caro amigo, como não entendo o que dizes, decerto essa pessoa se mostraria admirada e te interpelaria: Não compreendes que estou à procura do que é comum a tudo isso? Ou ainda não saberias o que responder, Menão, se alguém te perguntasse: Que é o que no redondo, no reto e em tudo o que denominas figura é sempre a mesma coisa? Procura responder, pois isso valerá como exercício para o que disseres sobre a virtude.

b **Menão** — Não; fala tu mesmo, Sócrates.

Sócrates — Queres que te faça esse obséquio?

Menão — De todo o coração.

Sócrates — E dispões-te a responder também sobre a virtude?

Menão — Sim.

Sócrates — Farei o que puder; vale a pena.

Menão — Sem dúvida.

Sócrates — Então, vou tentar explicar-te o que é figura. Vê se me aceitas o seguinte: Figura, para nós, vem a ser de todas as coisas a única que sempre acompanha a cor. Basta-te essa definição ou queres outra? De minha parte, ficarei satisfeito se me falares da virtude por esse modo.

c **Menão** — Mas é uma resposta muito simplacheirona, Sócrates!

Sócrates — Como assim?

Menão — Por teres dito que figura é o que sempre acompanha a cor. Vá que seja. Mas, se alguém te objetar que não sabe o que é cor e que se encontra tão perplexo a esse respeito como com relação a figura, que lhe responderias?

VIII — **Sócrates** — A verdade, creio. E no caso de ser o meu interlocutor um desses sábios briguentos e
d apaixonados de disputas, dir-lhe-ia simplesmente: Minha resposta é essa; se não estiver certa, a ti é que compete tomar a palavra e refutar-me. Porém se nossa situação fosse como a em que eu e tu nos encontramos, de ami-

gos que desejam conversar, seria preciso responder com mais brandura e mais de acordo com as normas da conversação. Ora, essas normas não exigem apenas que se responda a verdade, mas também que a fundamentemos com elementos que o interlocutor declare conhecer. É desse jeito que vou tentar responder-te. Dize-me o seguinte: não dás o nome de fim a alguma coisa? Refiro-
e me a limite, extremidade. Emprego todas essas expressões no mesmo sentido. Talvez Pródico fizesse distinção entre elas; porém acho que dirás que uma coisa é limitada e tem fim. É nesse sentido que falo; não tenho em mente nada complicado.

Menão — É desse modo mesmo que me exprimo e creio ter compreendido teu pensamento.

76 a **Sócrates** — E então? Não dás também o nome de superfície a qualquer coisa, ou de sólido, como se faz na geometria?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Sendo assim, do que foi dito poderás compreender o que entendo por figura. Em toda figura, é o que afirmo, figura é o em que termina o sólido. De modo mais geral, poderia dizer: é o limite do sólido.

IX — **Menão** — E cor, Sócrates, de que modo a defines?

Sócrates — Não estás certo, Menão. Sobrecarregas
b um velho com a obrigação de responder-te, ao passo que tu mesmo não procuras lembrar-te do que disse Górgias ao definir a virtude.

Menão — Dir-te-ei sem falta, Sócrates, depois que me explicares isso.

Sócrates — Até mesmo com os olhos vendados, Menão, qualquer pessoa, ao conversar contigo, perceberia que és belo e tens muitos apaixonados.

Menão — Por quê?

Sócrates — Porque em tuas conversas só dás ordens, à maneira desses rapazes amimados, quando na flor da
c idade, que se tornam verdadeiros tiranos. Decerto percebeste meu fraco pela beleza. Por isso, vou fazer-te a vontade e obedecer-te.

Menão — Ficar-te-ei muito obrigado.

Sócrates — Queres que te responda segundo a ma-

neira de Górgias, para que me acompanhes com mais facilidade?

Menão — Por que não?

Sócrates — Vós todos não aceitais com Empédocles que os corpos deixam escapar certos eflúvios?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — E apresentam poros, nos quais e através dos quais passam os eflúvios?

Menão — Sem dúvida.

Sócrates — E que, desses eflúvios, alguns são pro-
d porcionados a certos poros, enquanto outros ou são muito pequenos ou excessivamente grandes?

Menão — Isso mesmo.

Sócrates — E não dás também o nome de visão a qualquer coisa?

Menão — Dou.

Sócrates — Agora, como diz Píndaro, apanha o que quero dizer: Cor é o eflúvio dos corpos, proporcionado à visão e por ela percebido.

Menão — Excelente, Sócrates, parece-me essa definição.

Sócrates — Decerto é por estares habituado a ouvi-
e la. E com isso, quero crer, ficaste em condições de explicar o que seja a voz, o olfato e muitas coisas mais do mesmo gênero.

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Essa resposta, Menão, tem um ar solene de tragédia; por isso te agradou mais do que a que eu dei para figura.

Menão — É isso mesmo.

Sócrates — No entanto, filho de Alexídemo, estou convencido de que não é a melhor, porém a outra; e tenho certeza de que tu também pensarias comigo, se não fosses obrigado, conforme o declaraste ontem, a partir antes dos Mistérios e ficasses para seres iniciado.

77 a **Menão** — Pois ficarei, Sócrates, se prometeres que me darás muitas explicações como essa.

X — **Sócrates** — Boa vontade não me falta, no nosso próprio interesse, de só falar-te desse jeito; só receio não ter muito o que dizer; mas, de tua parte, também, procura cumprir a promessa de explicar-me, de modo

geral, o que é virtude e não faças muitas coisas de uma única, como se costuma dizer por gracejo para quem quebra qualquer objeto; deixa, portanto, hígida e intac-
b ta a virtude e declara-me o que ela seja. Já te forneci os modelos apropriados.

Menão — Então, Sócrates, a meu parecer, a virtude consiste, como diz o poeta,

Com o que é belo alegrar-se e ser potente.

O que denomino virtude é o desejo das coisas belas e a capacidade de alcançá-las.

Sócrates — És de opinião que quem deseja as coisas belas deseja as boas?

Menão — Sem dúvida.

Sócrates — No sentido de haver alguém que desejas-
c se as coisas ruins, e outros as boas? A teu ver, caro amigo, todos os homens não desejam só o que é bom?

Menão — Acho que não.

Sócrates — Como assim? Há quem deseje as coisas ruins?

Menão — Há.

Sócrates — No pressuposto de que sejam boas, é o que queres dizer, ou sabendo que são más, e, apesar disso, as desejam?

Menão — De ambos os modos.

Sócrates — És mesmo de parecer, Menão, que haja quem saiba que as coisas ruins não são boas e, apesar disso, as deseje?

Menão — Penso que sim.

Sócrates — Que entendes por desejar? Não é entrar na posse do que se deseja?

d **Menão** — Sim, entrar na sua posse. Que mais poderia ser?

Sócrates — Na convicção de que as coisas ruins são de vantagem para quem as possui, ou consciente de que são prejudiciais a quem tocam por sorte?

Menão — Uns acreditam que as coisas ruins são úteis; outros sabem que prejudicam.

Sócrates — E és de parecer que conhecem as coisas

ruins como sendo ruins os que pensam que elas podem ser de alguma vantagem?

Menão — Nesse ponto acho que não.

Sócrates — É claro, por conseguinte, que não desejam as coisas ruins os que as conhecem como tal, mas apenas os que as consideram boas, embora sejam ruins; de forma que os que não as conhecem e as consideram boas, é evidente que só desejam o bem. Ou não é assim? (e)

Menão — Pode ser que não.

Sócrates — Como! As pessoas que desejam o mal, e estão certas, conforme o afirmas, de que o mal é prejudicial para seu possuidor, sabem que vão ser prejudicadas por ele?

Menão — Necessariamente.

78 a **Sócrates** — E não sabem que as pessoas prejudicadas são infelizes na proporção do mal recebido?

Menão — Isso, também, é forçoso que assim seja.

Sócrates — E os infelizes, não são desgraçados?

Menão — Acho que são.

Sócrates — E és de parecer que haja quem deseje ser infeliz e desgraçado?

Menão — Penso que não, Sócrates.

Sócrates — Sendo assim, Menão, ninguém deseja o mal, para não se tornar como ele. Pois, que mais poderá ser infeliz, se não for desejar o mal e consegui-lo?

b **Menão** — É possível que tenhas razão, Sócrates, e que ninguém deseje o mal.

XI — **Sócrates** — Não disseste agora mesmo que a virtude é o desejo das coisas boas e o poder de consegui-las?

Menão — Disse.

Sócrates — Está implícita nessa afirmativa que o desejo é comum a todas as pessoas e que, por conseguinte, sob esse aspecto, ninguém é melhor do que outro.

Menão — Parece que sim.

Sócrates — Sendo evidente, portanto, que se alguém é melhor do que outro, terá de sê-lo no poder de conseguir as coisas boas.

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, de acordo com tua definição, parece que virtude é o poder de conseguir as coisas boas. (c)

Menão — Concordo inteiramente, Sócrates, com a maneira por que desta vez encaras o problema.

Sócrates — Vejamos agora se tua concepção está certa. É possível que tenhas razão. Disseste que a virtude consiste na faculdade de alcançar bens.

Menão — Exatamente.

Sócrates — E o que denominas bens, não será, por exemplo, saúde e riqueza? Direi também: possuir ouro e prata, prestígio na cidade e poderio? Dás o nome de bens a outras coisas que não essas?

Menão — Não; é a tudo isso, mesmo.

d **Sócrates** — Muito bem. Logo, virtude é a capacidade de obter ouro e prata, conforme diz Menão, hóspede hereditário do Grande Rei. Por que não acrescentas, Menão, ao processo de adquirir, a condição: De modo justo e pio? Ou achas que é indiferente, e no caso de alguém obter tudo isso por meios desonestos, dirás ainda que se trata de virtude?

Menão — De forma alguma, Sócrates; seria vício.

Sócrates — É preciso, portanto, ao que parece, que e à aquisição se junte justiça, ou temperança, ou santidade, ou qualquer outra parte da virtude. Caso contrário, não será virtude, muito embora haja aquisição de bens.

Menão — Como poderia ser virtude sem isso?

Sócrates — E a não aquisição de ouro e prata, quando não pode ser feita por meios honestos, para si mesmo ou para os outros, semelhante abstenção não é também virtude?

Menão — É evidente.

Sócrates — Logo, a aquisição desses bens não será mais virtude do que a não aquisição. Ao que parece, quando feita com justiça é virtude, e sem nada seme-79 a lhante, será vício.

Menão — Creio ser necessariamente como dizes.

XII — **Sócrates** — Há pouco não afirmamos que tudo isso, a justiça, a temperança e tudo o mais do mesmo gênero eram parte da virtude?

Menão — Afirmamos.

Sócrates — Ora, Menão! Estás pilheriando comigo?

Menão — Como assim, Sócrates?

Sócrates — Porque te havendo eu pedido agora

mesmo que não me quebrasses nem desmembrasses a virtude, e te havendo dado modelos da maneira como devias responder, desprezando tudo isso vens dizer-me
b que a virtude consiste em adquirir bens com justiça qualquer pessoa, ao mesmo tempo que afirmas ser a justiça uma parte da virtude.

Menão — Sim, foi o que eu disse.

Sócrates — Do que admites, conclui-se que é virtude fazer com uma parte da virtude tudo o que se faz. Porque a justiça, e tudo o mais que se lhe assemelhe, segundo disseste, são partes da virtude.

Menão — E daí?

Sócrates — O que digo é que, apesar de te haver pedido que me definisses a virtude em geral, muito longe de dizeres o que ela seja, afirmas que toda ação é virtude
c quando realizada com uma parte da virtude, como se já houvesses dito o que é a virtude em geral e eu já devesse conhecê-la, tanto mais que a partiste em pedacinhos. É preciso, portanto, pelo que vejo, recomeçar e formular-te novamente a pergunta: Que é a virtude, meu caro Menão, se é virtude toda ação feita com uma parte da virtude? Dizer isso é como se declarasse alguém que toda ação praticada com justiça é virtude. Ou achas que não é preciso formular a mesma pergunta e que é possível conhecer uma parte da virtude sem saber o que seja a virtude?

Menão — Penso que não.

d **Sócrates** — Se ainda te recordas do que te respondi a respeito de figura, rejeitamos esse tipo de resposta, que se baseia no que ainda está sendo procurado e não foi admitido de comum acordo.

Menão — E com razão, a rejeitamos, Sócrates.

Sócrates — Não presumas, portanto, meu caro, que conseguirás explicar a quem quer que seja o que é a virtude no seu conjunto, só com incluíres na resposta uma de suas partes ou seja o que for que expliques dessa
e maneira, pois voltará a impor-se a pergunta inicial: que vem a ser, afinal, a virtude, se falas como falas? Ou és de parecer que não tem consistência o que eu digo?

Menão — Acho que está certo o que disseste.

XIII — **Sócrates** — Então, responde outra vez do começo: Que dizeis que é a virtude, tu e o teu amigo?

Menão — Sócrates, eu já tinha ouvido falar, antes
80 a mesmo de conhecer-te, que não fazias outra coisa senão confundir-te e levar também os outros à confusão. Agora mesmo, ao que parece, encontro-me enfeitiçado por me deixares perturbado com teus sortilégios e encantamentos; estou assoberbado de dúvidas. Se me permitires uma brincadeira, direi que me dás a impressão perfeita, na forma e em tudo o mais, desse peixe achatado do mar, de nome tremelga, que deixa entorpecidos a todos os que se lhe aproximam e o tocam. A mesma coisa
b parece que fizeste comigo: encontro-me entorpecido; sim, entorpecido, tanto na alma como no corpo, sem saber como responder-te. No entanto, não tem conta o número de vezes que já discorri sobre a virtude, e com bastante proficiência, segundo creio. Agora, porém, não sei nem mesmo dizer o que ela seja. Por isso, sou de opinião que fazes muito bem em nunca viajar nem em te afastares daqui, pois, na qualidade de forasteiro, se procedesses dessa forma em outras cidades, poderias ser detido como bruxo.

Sócrates — És astucioso, Menão; por pouco não me lograste.

Menão — Como assim, Sócrates?

c **Sócrates** — Já sei por que fizeste essa comparação.

Menão — A teu ver, por que foi?

Sócrates — Para que eu faça uma comparação contigo, pois sei muito bem que os rapazes formosos gostam de ser comparados. Para eles há vantagem nisso, porque são sempre belas, segundo penso, as imagens da beleza. No que me diz respeito, se a tremelga também fica inteiriçada quando entorpece os outros, pareço-me com ela; caso contrário, não. Não é por me encontrar seguro de mim mesmo que provoco confusão no espírito dos outros; pelo contrário: é por ver-me na maior perplexidade
d que também deixo os outros confusos. Assim, presentemente, a respeito da virtude, ignoro o que seja; tu talvez o soubesses antes de me tocares; mas agora parece que não sabes. De qualquer forma, desejo examinar o assun-

to contigo, para vermos o que vem a ser, afinal, a virtude.

XIV — **Menão** — E de que modo, Sócrates, te arranjarás para procurar o que não sabes absolutamente o que seja? Das coisas que desconheces, qual é a que te propões procurar? E se proventura vieres a encontrá-la, como poderás saber que é ela, se nunca a conheceste?

e **Sócrates** — Compreendo, Menão, o que queres dizer. Mas, será que avalias, de fato, quanto é provocativa tua proposição de que o homem não pode procurar nem o que sabe nem o que não sabe? Não pode procurar o que sabe, pelo simples fato de já o conhecer; não precisará, portanto, esforçar-se para procurá-lo; nem o que ignora, pois não saberá mesmo o que terá de procurar.

81 a **Menão** — E não te parece que é uma bela proposição, Sócrates?

Sócrates — Acho que não.

Menão — Poderás dizer por quê?

Sócrates — Posso. Já ouvi de alguns homens e mulheres entendidos em assuntos divinos que...

Menão — E que disseram?

Sócrates — Algo verdadeiro, segundo penso, e muito belo.

Menão — Que foi? E quem eram essas pessoas?

Sócrates — Os que me falaram nisso eram sacerdotes que capricham em dar a razão de ser de tudo o que

b se refere ao seu ministério. Píndaro diz a mesma coisa, e muitos outros poetas de inspiração divina. O que dizem é o seguinte. Considera agora se te parece que têm razão. Declaram que a alma do homem é imortal, e que, num dado momento, ela chega ao fim, que é o que se chama morrer, e noutra ocasião torna a existir, porém nunca perece. Por isso mesmo, importa a todos os homens levar uma vida tão santa quanto possível, pois

Quando Perséfone a dívida antiga das faltas recolhe,
dos que morreram, passados nove anos as almas envia
para o sol do alto.

c É dessas almas que os reis luminosos
vêm a formar-se, e prestantes varões de elevado saber,

que como santos heróis os mortais cá na terra veneram.

XV — Ora, em razão de ser a alma imortal e ter renascido muitas vezes, já viu tudo o que há, tanto aqui como no Hades, não havendo o que ela não tivesse aprendido. Assim, não é nada de admirar que tanto sobre a virtude como sobre tudo o mais ela possa recordar-se do que conhecera antes. E como toda a natureza é
d aparentada e a alma aprendeu tudo, nada impede que, vindo a recordar-se de um único fato — o que os homens denominam aprender — ela chegue a encontrar por si mesma todos os outros, uma vez que seja corajosa e não desista de procurar. Pois procurar e aprender não passa de recordar. Não devemos, portanto, prestar ouvidos àquele argumento capcioso sobre a impossibilidade da pesquisa; deixa-nos indolentes, só afagando as orelhas dos indivíduos preguiçosos, ao passo que este outro tor-
e na ativos os homens e aptos para investigar. Convencido, como estou, de que ele é verdadeiro, desejo procurar contigo o que seja a virtude.

Menão — Está bem, Sócrates. Mas, por que dizes que não aprendemos, e que o que assim denominamos é simplesmente recordar? Poderias ensinar-me que as coisas se passam mesmo dessa maneira?

Sócrates — Há pouco, Menão, eu te chamei astucio-
82 a so. Agora, no momento preciso em que acabei de afirmar que não há ensino, mas apenas reminiscência, perguntas se te posso ensinar, só para que eu caia em contradição comigo mesmo.

Menão — Não, por Zeus, Sócrates; não foi com essa intenção que te fiz semelhante pedido, mas por hábito. Por isso, caso possas demonstrar-me que é assim mesmo como dizes, demonstra-o.

Sócrates — Não é fácil; todavia, vou tentar o impos-
b sível para ser-te agradável. Então chama um dos servidores que te acompanham, para que eu faça com ele a demonstração.

Menão — Pois não. Tu, aí: aproxima-te!

Sócrates — É grego e fala grego?

Menão — Corretamente; foi criado em casa.

Sócrates — Presta agora atenção ao que te parece

que vai acontecer: se ele vai recordar-se ou se aprenderá comigo.

Menão — Farei o que me pedes.

XVI — **Sócrates** — Dize-me uma coisa, menino: sa-
c bes que uma figura como esta é um quadrado?

Menino — Sei.

Sócrates — Um quadrado, portanto, tem os lados iguais: quatro ao todo.

Menino — Perfeitamente.

Sócrates — E estas duas linhas que o atravessam e passam pelo meio dele, não são também iguais?

Menino — São.

Sócrates — Bem; e uma superfície com essa forma não pode ser maior ou menor?

Menino — Pode.

Sócrates — Logo, se este lado tiver dois pés de comprimento e este aqui também dois, quantos pés terá o todo? Considera o assunto da seguinte maneira: se este lado tivesse dois pés e este aqui apenas um, a superfície inteira não seria de apenas dois pés?

Menino — Seria.

d **Sócrates** — Porém, uma vez que este também é de dois pés, não é verdade que o todo terá de ser dois multiplicado por dois?

Menino — Sem dúvida.

Sócrates — Logo, será de duas vezes dois pés.

Menino — Sim.

Sócrates — E quanto é duas vezes dois pés? Faze o cálculo e dize-me.

Menino — Quatro, Sócrates.

Sócrates — E não poderia haver outra superfície que fosse o dobro desta e tivesse como esta os lados iguais?

Menino — Sim.

Sócrates — E quantos pés conteria?

Menino — Oito pés.

e **Sócrates** — Muito bem. Agora experimenta dizer-me qual será o comprimento de cada lado desse novo quadrado. Este aqui tem dois pés de lado; o dobro dele quantos terá?

Menino — É evidente, Sócrates, que há de ter duas vezes isso.

Sócrates — Como deves ter visto, Menão, eu não ensino nada; limito-me a interrogá-lo. Neste momento ele julga saber qual seja o comprimento do lado de um quadrado de oito pés. Não te parece que ele está certo disso?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Mas, saberá mesmo?

Menão — É claro que não sabe.

Sócrates — Pensa que o lado desse quadrado deve ser duas vezes maior.

Menão — É isso mesmo.

XVII — **Sócrates** — Observa agora como ele vai recordar-se aos poucos, tal como é próprio do ato de recordar. Dize-me uma coisa: de um lado duplo, foi o

83 a

que disseste, forma-se um quadrado duplo? Não me refiro a uma superfície que tenha este lado maior e este outro menor, porém todos eles iguais, como esta, e que seja o dobro dela, isto é, com oito pés. Vê agora se ainda és de parecer que para a obtermos bastará dobrarmos o lado desta.

Menino — Acho que sim.

Sócrates — A linha deste lado não dobrará, se a prolongarmos outro tanto nesta direção?

Menino — Sem dúvida.

Sócrates — E é desta linha, segundo afirmas, que se formará o quadrado de oito pés, no caso de traçarmos quatro linhas do mesmo comprimento?

Menino — Sim.

b

Sócrates — Tracemos, então, quatro linhas iguais a esta. A teu parecer, isto é uma superfície de oito pés?

Menino — Perfeitamente.

Sócrates — E na superfície assim formada, não haverá estas quatro, cada uma delas igual à primeira superfície, isto é, de quatro pés?

Menino — Há.

Sócrates — E qual é, então, o seu tamanho? Não será quatro vezes maior?

Menino — Como não?

Sócrates — E dobro é o que é quatro vezes maior?

Menino — Não, por Zeus!

Sócrates — Quantas vezes esta é maior?

Menino — Quatro.

c **Sócrates** — Assim sendo, menino, com a linha duas vezes maior não se obtém uma superfície dupla, porém quádrupla.

Menino — Tens razão.

Sócrates — Quatro vezes quatro são dezesseis, não é verdade?

Menino — Sim.

Sócrates — Então, com que linha traçaremos uma superfície de oito pés? Com esta obtivemos uma superfície quatro vezes maior.

Menino — É verdade.

Sócrates — E a superfície de quatro pés não se formou desta metade?

Menino — Formou-se.

Sócrates — Muito bem. E a de oito pés, não é o dobro desta e a metade desta outra?

Menino — Perfeitamente.

Sócrates — E não terá então de ser formada por d uma linha que seja maior do que esta, porém menor do que aquela? Ou não?

Menino — Eu, pelo menos, penso desse modo.

Sócrates — Ótimo. Só respondas de acordo com o que julgares certo. Este lado aqui não tem dois pés, e este outro, quatro?

Menino — Tem.

Sócrates — Sendo assim, o quadrado de oito pés deve ter o lado maior do que este de dois pés e menor do que o de quatro pés.

Menino — Penso que sim.

e **Sócrates** — Procura então dizer quanto te parece que deve ter.

Menino — Três pés.

Sócrates — Se deve ser de três pés, acrescentemos a este lado a metade dele mesmo, para que fique de três pés: dois pés, estes aqui, e mais um, que acrescentamos. Deste outro lado, a mesma coisa: dois até aqui, mais um, e teremos o quadrado que disseste.

Menino — É isso mesmo.

Sócrates — Mas, se temos três pés deste lado e três deste outro, todo o quadrado não conterá três vezes três pés?

Menino — É evidente?

Sócrates — Três vezes três quantos pés são?

Menino — Nove.

Sócrates — E não sabes quantos pés deverá conter o dobro daquele quadrado?

Menino — Oito.

Sócrates — Logo, não será com o lado de três pés que se formará um quadrado de oito pés.

Menino — Não, evidentemente.

84 a **Sócrates** — Com que lado será? Experimenta dizer com precisão; e se não quiseres fazer o cálculo, mostra-nos como ele deve ser.

Menino — Por Zeus, Sócrates, não sei o que diga.

XVIII — **Sócrates** — Não percebes, Menão, como ele já está adiantado no caminho da reminiscência? No começo ele não sabia absolutamente qual fosse o lado de um quadrado de oito pés, o que, aliás, ainda ignora. Antes, porém, julgava saber, e respondia com segurança, sem imaginar que havia alguma dificuldade. Agora ele percebeu a dificuldade, e embora não saiba, também não

b presume que sabe.

Menão — Tens razão.

Sócrates — Não se encontra, portanto, agora, em melhores condições, com relação ao assunto que ignorava?

Menão — É também o que eu penso.

Sócrates — Assim, colocando-o em dificuldade e deixando-o entorpecido como faz a tremelga, em nada o prejudicamos?

Menão — Acho que não.

Sócrates — Pelo contrário; contribuímos de algum modo, ao que parece, para deixá-lo capaz de descobrir como as coisas se passam. Agora ele procurará com satisfação, visto ignorar, ao passo que antes estava certo de que podia discorrer diante de todo o mundo e afirmar

c que para obter um quadrado duas vezes maior bastava dobrar os lados do primeiro.

Menão — Exato.

Sócrates — Achas, mesmo, que ele se esforçaria por porcurar aprender aquilo que julga saber, porém ignora, antes de ver-se em dificuldade e de adquirir consciência de sua ignorância e de desejar saber?

Menão — Acho que não, Sócrates.

Sócrates — Sendo assim, lucrou com o entorpecimento?

Menão — Parece que lucrou.

Sócrates — Observa agora o que, em conseqüência de sua perplexidade, ele vai procurar comigo e encon-
d trar, limitando-me eu apenas a interrogá-lo, sem lhe ensinar coisa alguma. Presta atenção se me apanhas a ensinar-lhe o que quer que seja, em vez de apenas interrogá-lo sobre seus próprios pensamentos.

XIX — Agora tu, responde-me: esta superfície não é o nosso quadrado de quatro pés? Compreendes?

Menino — Sim.

Sócrates — Não podemos colocar ao seu lado outro quadrado igual?

Menino — Podemos.

Sócrates — E mais um terceiro aqui, igual aos outros dois?

Menino — Sim.

Sócrates — E agora, preencheremos este canto com mais um?

Menino — Perfeitamente.

e **Sócrates** — Ficamos, assim, com quatro quadrados iguais, não é verdade?

Menino — Ficamos.

Sócrates — E agora: quantas vezes esta superfície é maior do que a primeira?

Menino — Quatro.

Sócrates — Mas o que procurávamos era uma superfície dupla. Não te recordas?

Menino — Perfeitamente.

Sócrates — E agora, esta linha traçada de um ângu-
85 a lo para outro de cada quadrado, não divide todos os quadrados em duas partes iguais?

Menino — Divide.

Sócrates — E não ficamos, assim, com quatro linhas iguais que delimitam esta outra superfície?

Menino — Exato.
Sócrates — Observa agora qual é o tamanho desta superfície.
Menino — Não compreendo.
Sócrates — Essas quatro linhas delimitam ou não a metade interna de cada um destes quatro espaços?
Menino — Delimitam.
Sócrates — E quantos espaços dessa mesma dimensão há na nova superfície?
Menino — Quatro.
Sócrates — E na primeira?
Menino — Dois.
Sócrates — E quatro, que é em relação a dois?
Menino — O dobro.

b **Sócrates** — Logo, de quantos pés é esta nova superfície?
Menino — Oito.
Sócrates — Com que linha foi traçada?
Menino — Com esta.
Sócrates — A linha que corta de um ângulo para o outro o quadrado de quatro pés?
Menino — Sim.
Sócrates — Os sofistas dão a essa linha o nome de diagonal. Logo, se tem esse nome, é da diagonal, conforme disseste, escravo de Menão, que se constrói o quadrado duplo.
Menino — Perfeitamente, Sócrates.
XX — **Sócrates** — Que te parece, Menão? Nas suas respostas ele emitiu alguma opinião que não fosse dele mesmo?

c **Menão** — Não; apenas opiniões dele.
Sócrates — No entanto, há pouco ele não sabia, como acabamos de reconhecer.
Menão — É muito certo.
Sócrates — Por conseguinte, essas opiniões se achavam nele. Ou não?
Menão — Perfeitamente.
Sócrates — Logo, quem não conhece determinada coisa tem noções verdadeiras daquilo que desconhece.
Menão — Parece que sim.
Sócrates — Presentemente, essas noções foram nele

despertadas como em sonho. E se alguém o interrogasse repetidas vezes e de diferentes modos sobre o mesmo d assunto, fica sabendo que ele acabaria conhecendo tudo isso tão bem como qualquer pessoa.

Menão — Estou certo disso.

Sócrates — Logo, aprenderia sem que ninguém lhe ensinasse, apenas com ser interrogado, tirando de si próprio todo o seu conhecimento.

Menão — É como dizes.

Sócrates — Mas, isso mesmo, tirar de si próprio o conhecimento, não equivale a recordar?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — E esse conhecimento, que ele tem agora, ou foi adquirido num determinado momento ou ele sempre o possuía.

Menão — É certo.

Sócrates — Se sempre o possuiu, sempre foi sabedor; e se o recebeu num determinado momento, não poderia ter sido isso na presente vida. Ou alguém lhe e terá ensinado geometria? Pois é fora de dúvida que ele procederá da mesma forma com toda a geometria e com as demais ciências, sem exceção. Haverá quem lhe tenha ensinado tanta coisa? Deves sabê-lo, pois nasceu e foi criado em tua casa.

Menão — Tenho absoluta certeza de que nunca ninguém lhe ensinou nada.

Sócrates — Mas ele possui ou não possui essas noções?

Menão — E inegável, Sócrates, que possui.

XXI — **Sócrates** — Ora, se não as recebeu na presen-
86 a te vida, não é mais do que evidente que já as tinha e que as aprendeu em outro tempo?

Menão — É claro.

Sócrates — Então, terá sido isso no tempo em que ele ainda não era homem.

Menão — Sim.

Sócrates — Logo, se tanto no tempo em que é homem como quando ainda não o era, havia nele opiniões verdadeiras, que, despertadas pelo interrogatório, se tornaram conhecimento, não é preciso que sua alma seja

em todo o tempo sabedora? Pois em todo o tempo ou ele já era homem ou ainda não era.

Menão — É evidente.

Sócrates — Ora, se a verdade das coisas existe sempre em nossa alma, então é que a alma é imortal; por isso, precisas não desanimar, sempre que ignorares alguma coisa, isto é, quando não te lembrares de determinada coisa, para procurá-la e te recordares dela.

b

Menão — Agrada-me o que dizes, Sócrates, muito embora não saiba explicar a razão disso.

Sócrates — A mim também agrada, Menão. De muita coisa do meu discurso não tomarei a defesa; porém que nos tornamos melhores quando estamos convencidos de que é preciso procurar o que não sabemos, mais corajosos e menos desamparados do que quando pensamos que nem podemos encontrar nem é possível procurar o que ignoramos: a esse respeito me disponho a lutar com todas as minhas forças, por atos ou por palavras.

c

Menão — É o que também me parece muito bem dito, Sócrates.

XXII — **Sócrates** — E já que ficamos de acordo que é preciso procurar o que não sabemos, não quererás investigar comigo o que seja a virtude?

Menão — Perfeitamente. Não obstante, Sócrates, preferiria estudar primeiro a questão a que me referi antes, para ouvir de ti se devemos considerar a virtude como algo que pode ser ensinado e se ela é inerente ao homem por natureza ou por qualquer outro meio.

d

Sócrates — Se eu tivesse, Menão, alguma autoridade, não apenas sobre mim, mas também sobre ti, não procuraríamos saber se a virtude pode ou não pode ser ensinada, sem primeiro investigarmos o que ela é em si mesma. Porém, uma vez que nem determinas dominar-te, pois desejas continuar livre, e te esforças por dominar-me, como de fato dominas, vou concordar contigo. Que é preciso fazer? Ao que parece, teremos de investigar como é constituída uma coisa que nem sabemos o que seja. Se não de todo, afrouxa um pouco teu domínio sobre mim e permite que eu parta de uma hipótese para verificar se a virtude se aprende por meio do ensino ou de que jeito. Ao dizer: Partindo de uma hipótese,

e

tenho em mente o processo freqüentemente empregado pelos geômetras, quando alguém lhes alvitra problemas acerca de uma figura qualquer, como, por exemplo, sa-
87 a ber se é possível inscrever um triângulo num determinado círculo, e lhe responde: Não estou em condições de dizer se isso é possível, porém vou lançar mão de um recurso que nos vai ser útil para a solução do problema. Quando esse triângulo for tal, que, traçando-se o círculo cujo diâmetro seja o seu maior lado, ainda sobre uma superfície igual à que ficou circunscrita, então, quer parecer-me, a conseqüência será uma, como será diferente se for impossível fazer isso. Só com base nessa hipótese
b é que poderei dizer se é ou não possível inscrever essa figura no círculo dado.

XXIII — A mesma coisa faremos com relação à virtude. Uma vez que não sabemos nem o que ela é nem quais são as suas qualidades, examinemos, por hipótese, se ela pode ou não pode ser ensinada, e digamos: Se a virtude for dos bens que se relacionam com a alma, poderá ou não poderá ser ensinada? Para começar, perguntemos se, sendo ela de natureza diferente do conhecimento, ainda assim será susceptível de ser ensinada, ou não? Ou, como nos expressamos há pouco, se pode ser
c rememorada? Não nos faz a mínima diferença o emprego de um ou de outro termo. Pode ser ensinada? E não será evidente para todo o mundo que além do conhecimento nada mais pode ser ensinado ao homem?

Menão — É o que me parece, também.

Sócrates — Logo, se a virtude for conhecimento de qualquer natureza, é claro que poderá ser ensinada.

Menão — Como não?

Sócrates — Assim, ficaremos livres agora mesmo dessa questão. Se for tal, será ensinável; caso contrário, não o será.

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Depois disso, ao que parece, o que importa examinar é se a virtude é conhecimento ou algo diferente de conhecimento.

d **Menão** — De fato, é a questão que devemos examinar depois daquela.

Sócrates — E então? Não diremos que a virtude é

um bem, e não ficará de pé nossa hipótese, de que é um bem?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Ora, se houver algum bem distinto do conhecimento, é possível que a virtude não seja conhecimento; mas, se não houver bem que o conhecimento não abranja, então justifica-se nossa conjetura, quando admitimos que a virtude é uma espécie de conhecimento.

Menão — Isso mesmo.

Sócrates — E agora: não é pela virtude que somos bons?

Menão — Sim.

e **Sócrates** — Se somos bons, somos úteis. Tudo o que é útil é bom, não é isso mesmo?

Menão — É.

Sócrates — Logo, a virtude é útil?

Menão — Necessariamente, pelo que admitimos.

XXIV — **Sócrates** — Enumeremos, então, as coisas que nos são úteis: a saúde, digamos, a força, a beleza e também a riqueza. Todas essas, e outras mais do mesmo gênero, diremos que nos são úteis, não é verdade?

Menão — Sim.

88 a **Sócrates** — Mas, por vezes afirmamos que essas coisas são prejudiciais. Achas que seja de outro modo, ou é assim mesmo?

Menão — Não; assim mesmo.

Sócrates — Procura, então, dizer o que deve regular cada uma dessas coisas, quando nos são úteis, e o que o fará, quando nos prejudicam. Não serão úteis quando são usadas como devem sê-lo, e prejudiciais na hipótese contrária?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Consideremos, agora, também, o que diz respeito à alma. A alguma coisa dás o nome de temperança, e justiça, e coragem, perspicácia, memória, magnanimidade e tudo o mais do mesmo gênero?

b **Menão** — Exato.

Sócrates — Então verifica nessas coisas se as que te parecerem que não são conhecimento, porém diferentes de conhecimento, algumas ora nos são prejudiciais e ora úteis. É o que se dá com a coragem, quando dissociada

da prudência, que não passa de temeridade. Não é verdade que o homem se prejudica quando é audacioso sem discernimento, e que só tem a lucrar quando o é com inteligência?

Menão — Sim.

Sócrates — O mesmo passa com a temperança e a perspicácia. Tudo o que é aprendido ou feito com inteligência é útil; sem inteligência é prejudicial?

c **Menão** — É muito certo.

Sócrates — Em suma, tudo o que a alma empreende ou suporta, se o faz sob a direção da prudência, redunda em seu benefício; mas se a dirigir a insensatez, no oposto disso?

Menão — Parece que sim.

Sócrates — Ora, se a virtude se encontra, de algum modo, na alma e é necessariamente útil, terá de ser discernimento, porque tudo o mais que na alma existe não é em si mesmo nem útil nem prejudicial; com a d adição do discernimento ou da insensatez é que se torna prejudicial ou útil. De acordo, portanto, com esse raciocínio, se a virtude é útil, terá de ser discernimento.

Menão — Parece que sim.

XXV — **Sócrates** — O mesmo se verifica com tudo o mais a que há pouco nos referimos: a riqueza e coisas semelhantes, que ora podem ser boas, ora prejudiciais, como no caso anterior, em que as coisas da alma beneficiam quando dirigidas pelo discernimento, ou prejudie cam, quando é a loucura que as dirige; da mesma forma, quando a alma dirige e usa com acerto todas essas coisas, elas se tornam úteis, e, no caso de fazê-lo erradamente, prejudiciais?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — A alma prudente dirige bem, e mal a insensata?

Menão — Isso mesmo.

Sócrates — Não estaremos, portanto, autorizados a 89 a dizer, em termos gerais, que no homem tudo depende da alma, e que nesta tudo depende da razão, se quiser tornar-se boa? Assim, de acordo com nossa proposição, a razão é o que é útil. Já não dissemos que a virtude era útil?

Menão — Dissemos.

Sócrates — Afirmaremos, então, que a razão é virtude, ou toda ela ou apenas uma parte?

Menão — Essa asserção, Sócrates, parece-me muito bem formulada.

Sócrates — Mas, se for assim mesmo, não há quem seja naturalmente bom.

Menão — Penso que não.

b **Sócrates** — Porque então aconteceria o seguinte: se os bons o fossem por natureza, haveria entre nós quem conhecesse entre os jovens os que por natureza fossem bons, dos quais nos apossaríamos logo após tal indicação e os guardaríamos na acrópole e os selaríamos com mais cuidado do que fazemos com o ouro, para que ninguém os estragasse, e, uma vez atingida a idade certa, se tornassem úteis para a cidade.

Menão — Seria justo, Sócrates.

XXVI — **Sócrates** — Mas, se ninguém é bom por c natureza, sê-lo-á porventura por meio da instrução?

Menão — É o que me parece inevitável, Sócrates, sendo, também, evidente, de acordo com nossa hipótese, que se a virtude é conhecimento poderá ser ensinada.

Sócrates — Talvez, por Zeus! Contanto que não tenhamos feito uma suposição errada.

Menão — Mas há pouco ela nos pareceu muito certa.

Sócrates — Sim, porém não basta que há pouco nos tenha parecido certa; é de mister que isso mesmo nos pareça agora e no futuro, para que seja realmente sadia a proposição.

d **Menão** — E agora? Que tens em vista para desanimares e duvidares de que a virtude seja conhecimento?

Sócrates — Vou dizer-te, Menão. Que a virtude possa ser ensinada, no caso de ser conhecimento, isso eu não retiro, como se não houvesse sido bem enunciado. Porém quanto a ser conhecimento, vê se não te parece que tenho razão de pôr em dúvida. Dize-me o seguinte: no caso de ser possível ensinar seja o que for, não apenas a virtude, não terá necessariamente de haver professores e discípulos?

Menão — Penso que sim.

e **Sócrates** — E o contrário disso: para o que não há

nem professores nem discípulos, não estaremos certos em nossa conjetura, se admitirmos que não pode ser ensinado?

Menão — É evidente. Porém achas mesmo que não há professores de virtude?

Sócrates — O fato é que, tendo procurado inúmeras vezes professores de virtude, por mais que me esforçasse, nunca os encontrei, apesar de o fazer na companhia de muita gente, principalmente na dos que eu considerava experimentados nessa matéria. Mas, nem de propósito, Menão: Ânito está sentado ali mesmo; associemo-lo a nossas investigações, por ser ele a pessoa indicada para

90 a isso. Inicialmente, tem pai rico e sábio, Antemíone, que não ficou opulento por acaso ou por liberalidade de terceiros, como se deu com o tebano Ismênias, que acaba de ganhar o tesouro de Polícrates, mas por discernimento e esforço próprio, além de, como cidadão, não ter fama de arrogante ou de ser cheio de empáfia, ou

b inacessível, porém modesto e de costumes exemplares. Em segundo lugar, criou e educou o filho muito bem, do que está convencido o povo ateniense. Pelo menos, elegem-no para os mais altos postos. É com gente desse estofo que vale a pena investigar se há ou não professores de virtude e quais sejam eles.

XXVII — Ajuda-nos, Ânito, a mim e ao teu hóspede Menão aqui presente, no empenho de resolvermos se há ou não professores para o que estamos estudando.

c Examina o assunto da seguinte maneira: se quiséssemos que Menão se tornasse um bom médico, para que professores o mandaríamos? Não seria para médicos?

Ânito — Perfeitamente.

Sócrates — E se resolvêssemos fazer dele um sapateiro, não o enviaríamos para sapateiros?

Ânito — Isso mesmo.

Sócrates — E assim com tudo o mais?

Ânito — Perfeitamente.

Sócrates — Então, responde-me de novo a respeito do mesmo assunto. Para médicos, dissemos, é que faríamos bem em mandá-lo, se quiséssemos que ele viesse a ser médico. Falando desse modo, não será certo dizer

d que procedemos assisadamente enviando-o para os pro-

fissionais dessa arte e não para os que a desconheçam, ou seja, para os que recebem pagamento pelo que ensinam e se apresentam como professores para quem quiser aprender com eles? Por tudo isso, não faríamos bem em enviá-lo para esses?

Ânito — Sim.

Sócrates — E o mesmo não se poderia dizer da arte e do flautista e de tudo o mais? Seria o cúmulo da insensatez, na hipótese de querermos fazer de alguém um bom tocador de flauta, não nos decidirmos a enviá-lo para os que se prontificam a ensinar essa arte e que se fazem pagar por isso, mas fôssemos importunar outras pessoas que lha ensinassem, as quais nem se apresentam como professores, nem têm um só discípulo nesse ramo do conhecimento que imaginávamos poderiam ensinar a nossos recomendados. Não te parece que fora rematada tolice?

Ânito — Sim, por Zeus, além de prova da mais chapada ignorância.

XXVIII — **Sócrates** — Muito bem dito. Achas-te 91 a agora em condições de deliberar juntamente comigo a respeito do nosso hóspede Menão, aqui presente. Há muito, Ânito, ele me diz que deseja adquirir a sabedoria e a virtude que deixam os homens capazes de bem governar a casa e a cidade, cuidar dos pais e receber seus concidadãos ou estrangeiros, e também despedi-los, tal b como deve fazer todo homem de bem. Considera agora a quem devemos enviá-lo, de preferência, para aprender essa virtude. Não é evidente, de acordo com o nosso discurso anterior, que deverá ser para os que se apresentam como professores dessa arte e se prontificam a ensiná-la a todos os helenos, indistintamente, que desejem aprender, mediante pagamento de um salário combinado?

Ânito — A quem te referes, Sócrates?

Sócrates — Sabes muito bem que são os que o povo denomina sofistas.

c **Ânito** — Por Héracles! Fala melhor, Sócrates! Que nenhum dos meus parentes ou familiares ou amigos, quer seja nativo ou estrangeiro, venha a ficar atacado de semelhante mania, para ir procurar essa gente e ficar

estragado por eles. São uma verdadeira peste e destruição para os que os freqüentam.

XXIX — **Sócrates** — Que me dizes, Ânito! Então esses homens, a tal ponto diferem dos que se propõem a beneficiar os outros, que, além de não serem de nenhuma utilidade, como os demais, aos que lhes são con-

d fiados, chegam até a corrompê-los? E por tal desserviço ainda se julgam com o direito de exigir pagamento? Eu, pelo menos, não posso dar-te crédito. Pois conheço um homem, Protágoras, que sozinho ganhou mais dinheiro com essa sabedoria do que Fídias, o criador de tantas obras admiráveis, e mais dez outros escultores. É muito estranho o que me dizes, pois se os remendões de calçados velhos ou de roupa usada devolvessem as roupas e o

e calçado em pior estado do que os haviam recebido, não ficariam trinta dias sem serem descobertos, e com semelhante método de trabalho em pouco tempo morreriam de fome; ao passo que não percebeu a Hélade inteira que Protágoras estragava seus ouvintes e os devolvia em piores condições do que quando os recebera, e isso durante mais de quarente anos! Pois se não estou enganado, ele morreu com cerca de setenta anos, quarenta dos quais foram dedicados a essa atividade. E em todo esse tempo e até o dia de hoje não parou de ser elogiado. E não foi

92 a só Protágoras; muitos outros, também, fizeram a mesma coisa, alguns anteriores a ele e outros que ainda vivem. Ora, de acordo com o que disseste, devemos acreditar que todos eles engavanam e corrompiam os moços de caso pensado? Ou o fariam inconscientemente? E teremos de aceitar que careciam de senso a tal ponto indivíduos que são tidos por alguns na conta dos mais sábios dos homens?

XXX — **Ânito** — Estão longe de carecer de senso, Sócrates. Os verdadeiros insensatos são os moços que lhes dão dinheiro, e, mais ainda do que eles, seus curado-

b res, que toleram semelhante abuso. Porém o cúmulo da falta de senso é permitirem as cidades sua entrada e não expulsarem os que se propõem a exercer semelhante mister, quer seja nativo, quer forasteiro.

Sócrates — Qualquer desses sofistas, Ânito, já te fez algum mal, para que lhes tenhas tão grande ojeriza?

Ânito — Por Zeus! nunca freqüentei nenhum deles, como não permitirei que o faça nenhum dos meus familiares.

Sócrates — Então, não tens a menor experiência dessa gente?

c **Ânito** — Nem quero ter.

Sócrates — Nesse caso, meu caro, de que modo poderás saber se essa atividade é louvável sob algum aspecto, ou se é de todo má, uma vez que disso não tens o menor conhecimento?

Ânito — É fácil. Sei muito bem que espécie de gente é essa, quer tenha conhecimento deles, quer não tenha.

Sócrates — É porque talvez sejas adivinho, Ânito; pois não chego a compreender, pelo que me dizes, como podes saber algo a seu respeito. Mas o que procuramos d agora decidir não é a quem devemos enviar Menão para que venha a estragar-se. Caso queiras, admitamos que seja mesmo aos sofistas. Porém indica-nos os outros, e sê gentil com este amigo de tua família, com lhe dizeres que pessoas ele deve procurar na cidade, para tornar-se eminente na virtude a que neste momento me referi.

Ânito — E por que tu mesmo não lhos indicas?

Sócrates — Já lhe apontei os que eu considerava proficientes nessa matéria; mas, pelo que disseste, minha e indicação não vale nada, sendo possível que estejas com a razão. Assim, de tua parte dize-lhe também qual dos atenienses ele deve procurar. Cita um nome qualquer, à vontade.

XXXI — **Ânito** — Que vantagem ele terá de ouvir apenas um nome? Dos cidadãos atenienses de boa e clara formação que ele vier a encontrar, não há um só que não possa deixá-lo melhor do que o fariam os sofistas. É só querer seguir-lhes os ensinamentos.

Sócrates — Mas esses varões de boa formação chegaram a ser o que são por esforço próprio, sem haverem aprendido com ninguém, e, apesar disso, são capazes de 93 a ensinar aos outros o que eles mesmos não aprenderam?

Ânito — A meu pensar, aprenderam com os mais velhos, que também eram gente honesta e boa. Ou não

achas que tem havido muitos varões ilustres em nossa cidade?

Sócrates — Sem dúvida, Ânito; não somente acho que há entre nós varões excelentes e versados nos negócios públicos, como já os tivemos no passado em número não menor do que hoje. Mas, porventura também foram excelentes professores da virtude que lhes era peculiar? É em torno desse ponto, justamente, que b gira nossa discussão. Não se trata de saber se há ou não gente boa entre nós, nem se houve no passado, mas se a virtude pode ser ensinada. É isso que há muito vimos investigando. E nessa indagação nos perguntamos se tanto os homens bons do nosso tempo como os do passado sabiam transmitir a outras pessoas a virtude por que eles próprios se distinguiam, ou se a virtude não pode ser comunicada a ninguém nem transmitida de uma pessoa para outra. Isso é o que há muito estamos discutindo, eu e Menão.

XXXII — Examina a questão de acordo com a tua c própria maneira de pensar: não dirás que Temístocles foi um varão excelente?

Ânito — Sem dúvida, acima de qualquer confronto.

Sócrates — E também um excelente professor, se já houve professor excelente de sua própria virtude?

Ânito — Acho que sim. Bastaria querer.

Sócrates — E és, porventura, de parecer que ele não quisesse que outras pessoas também se tornassem excelentes, principalmente seu filho? Ou acreditas que lhe d tivesse má vontade e, de caso pensado, não lhe houvesse comunicado a virtude em que ele se distinguia? Nunca ouviste contar que Temístocles fez o filho, Cleofanto, tomar ótimas aulas de equitação, a ponto de conseguir ficar de pé em cima do cavalo e, nessa posição, jogar a lança, além de muitos outros rasgos admiráveis que Temístocles mandou ensinar-lhe à perfeição e que só dependiam de bons professores? Ou nunca ouviste os mais velhos falarem nisso?

Ânito — Ouvi.

Sócrates — Ninguém, portanto, poderá dizer que o filho era de natureza inferior.

e **Ânito** — É claro que não.

Sócrates — E agora? Já soubeste de alguém, velho ou moço, que Cleofanto, filho de Temístocles, tivesse ficado sábio e bom naquilo em que seu pai se distinguiu?

Ânito — Nunca.

Sócrates — Nesse caso, teremos de admitir que Temístocles quis que o filho aprendesse todas aquelas habilidades, porém no saber que lhe era peculiar não o deixou melhor em nada do que os filhos do vizinho, embora a virtude pudesse ser ensinada?

Ânito — Por Zeus, parece que não.

XXXIII — **Sócrates** — Assim procedeu, como se vê, esse professor de virtude, a respeito do qual admites que 94 a foi um dos melhores do passado. Tomemos outro exemplo: Aristides filho de Lisímaco. Não reconheces que também foi homem de prol?

Ânito — Incontestavelmente.

Sócrates — Não deu ele a seu filho Lisímaco instrução mais caprichada do que a de qualquer ateniense, em tudo o que dependia de professores? E és de opinião que tenha feito dele um cidadão mais prestante do que qualquer outro? É pessoa de tuas relações e sabes o que b vale. Se quiseres, Péricles, varão eminentíssimo, como não ignoras, educou dois filhos: Páralo e Xantipo.

Ânito — Exato.

Sócrates — Esses, como também não ignoras, fez que aprendessem equitação com os mais distintos atenienses, e música, e ginástica, e tudo quanto é arte, sem ficarem em posição inferior a ninguém: e não haveria de querer que se tornassem homens de bem? Sim, queria, é o que eu penso; mas isso talvez não possa ser ensinado. E para que não presumas que foram poucos e de posição c inferior os atenienses que se mostraram incapazes nesse particular, lembra-te que Tucídides também criou dois filhos, Melésias e Estéfano, e que, além de lhes dar ótima instrução, primou no ensino da luta, o que fez deles famosos lutadores de Atenas. Confiou um a Xantias; outro a Eudoro, que passavam por ser os melhores profissionais do seu tempo. Não tens conhecimento disso?

Ânito — Sim, por ouvir dizer.

XXXIV — **Sócrates** — Não é evidente que ele não
d haveria de ensinar aos filhos apenas essas coisas, que lhe ficavam muito caro, enquanto aquilo que não exigia despesa alguma, para fazer deles homens de bem, haveria de descurar, se a virtude realmente pudesse ser ensinada? Talvez imagines que Tucídides era homem apagado e que não dispunha de amigos entre os atenienses e seus aliados. Não; pertencia a uma grande casa e exerceu bastante influência tanto na cidade como entre os demais helenos; por isso, se a virtude pudesse ser ensinada, ser-lhe-ia fácil encontrar entre seus concidadãos ou entre os forasteiros, quem se incumbisse de fazer de seus filhos
e homens de bem, isso no caso de não lhe permitirem folga os negócios da cidade. Mas o que se verifica, meu caro Ânito, é que a virtude não pode ser ensinada.

Ânito — Sócrates, tu me pareces muito inclinado a falar mal dos outros. Aconselhar-te-ia a tomar cuidado, caso aceites este aviso. Talvez em toda a parte seja fácil fazer mais mal do que bem a qualquer pessoa. Aqui, pelo menos, é o que se observa todos os dias. Estou
95 a certo de que tu também sabes disso.

XXXV — **Sócrates** — Menão, quer parecer-me que Ânito se ofendeu. Não é de admirar. Em primeiro lugar, ele pensa que eu estou falando mal dessas pessoas, e, ademais, considera-se do seu número. Quando, porém chegar a compreender o que é falar mal de alguém, deixará de zangar-se comigo; por enquanto, ainda o ignora. Responde-me tu, agora: entre vós também há homens de prol?

Menão — Sem dúvida.

b **Sócrates** — E então? E não se apresentam como preceptores dos moços, proclamando-se professores e apregoando que a virtude pode ser ensinada?

Menão — Não, por Zeus, Sócrates. Ouvirás de alguns que pode ser ensinada, e de outros que não pode.

Sócrates — E, nesse caso, deveremos considerá-los professores dessa matéria, se nem chegam a ficar de acordo sobre tal ponto?

Menão — Acho que não, Sócrates.

Sócrates — E que me dizes dos sofistas, que se

c apresentam como tal? Parece-te que realmente sejam professores de virtude?

Menão — É isso precisamente, Sócrates, que eu aprecio em Górgias, pois nunca lhe ouviste prometer nada parecido; pelo contrário: ri dos demais, sempre que os ouve falar nesse sentido. O que ele acha que pode ensinar é eloqüência.

Sócrates — Então, és também de opinião que os sofistas não são professores?

Menão — Não sei o que diga, Sócrates. Comigo se dá como com toda a gente: às vezes acho que são; outras, que não são.

Sócrates — E não sabes que tu e os demais políticos d são os únicos que ora julgam que a virtude pode ser ensinada, e ora que não pode ser? Deves estar lembrado de que o poeta Teógnis confirma isso mesmo.

Menão — Em que poema?

XXXVI — **Sócrates** — Na elegia em que diz:

Senta-te à mesa dos nobres de grande prestígio, e com eles
põe-te a comer e a beber, procurando agradá-los,
pois só com os bons saberás o que é bom; se com os maus te meteres,
e o próprio siso virás facilmente a perder.

Como estás vendo, nessa passagem ele se refere à virtude, como se ela pudesse ser ensinada.

Menão — É evidente.

Sócrates — Mais adiante, porém, desvia-se dessa linha para dizer:

Se o entendimento pudesse ser criado e implantado nos homens,

e continua, com referência a quem conseguisse fazer isso:

Que recompensa admirável viria a alcançar!

E:

Nunca ruim se tornou quem descende de pais virtuosos,
96 a quando conselhos acata prudentes. No entanto, não poderás com lições conseguir que o homem mau fique bom.

Não observaste que sobre o mesmo tópico ele volta a dizer o contrário?

Menão — É evidente.

Sócrates — E poderias indicar-me o que quer que seja, cujos supostos professores não sejam apenas tidos pelas demais pessoas, já não direi como incapazes de
b ensinar essa matéria, mas como ignorantes até mesmo do que ela seja e absolutamente incompetentes no que se propõem a ensinar, enquanto as pessoas de reconhecido valor ora dizem que a matéria pode ser ensinada, ora que não pode? E indivíduos a tal ponto desorientados neste ou naquele assunto, atreves-te a dizer que sejam os professores indicados para ensiná-los?

Menão — Eu não, por Zeus!

XXXVII — **Sócrates** — Sendo assim, se nem os sofistas nem as pessoas de reconhecido valor são professores de virtude, é fora de dúvida que ninguém mais poderá sê-lo.

Menão — Acho também que não.

c **Sócrates** — Ora, se não há professores, não haverá discípulos.

Menão — Parece-me ser assim mesmo como disseste.

Sócrates — E não admitimos antes, que uma coisa, de que não há nem professores nem discípulos, não pode ser ensinada?

Menão — Admitimos.

Sócrates — Em parte alguma vemos professores de virtude.

Menão — É assim mesmo.

Sócrates — Não havendo professores, não haverá alunos.

Menão — É certo.

Sócrates — Logo, a virtude não pode ser ensinada.

d **Menão** — Parece mesmo que não pode, no caso de ter sido bem conduzida nossa investigação. Por isso mes-

mo, Sócrates, admiro-me de que não haja homens de bem, ou se os houver: de que maneira eles chegam a ser o que são?

Sócrates — Remanesce a possibilidade, Menão, de que eu e tu sejamos de pouco ou nenhum préstimo, e que nem tu hajas sido bem instruído por Górgias nem eu por Pródico. Por isso, antes de mais nada, cuidemos de e nós mesmos e tratemos de procurar quem nos possa deixar melhores, de qualquer jeito. Digo isso com vistas à nossa recente indagação, pois escapou-nos por maneira bastante ridícula que o conhecimento não é o único guia seguro para que os negócios dos homens sejam bem conduzidos. Decerto foi por isso que não chegamos a perceber de que modo se formam as pessoas de bem.

Menão — Que queres dizer com isso, Sócrates?

XXXVIII — **Sócrates** — É o seguinte: Que os homens de bem devem ser necessariamente úteis, com todo o direito o admitimos, pois não pode ser de outra manei-97 a ra, não é verdade?

Menão — Sim.

Sócrates — E que, para serem úteis, terão de dirigir bem nossos negócios, foi o que também postulamos com razão?

Menão — Isso mesmo.

Sócrates — Porém que não poderá dirigir bem quem não for dotado do conhecimento preciso, é conclusão de nossa parte que talvez não se justifique.

Menão — Que entendes por dirigir bem?

Sócrates — Vou dizer-te. Se um indivíduo conhecedor do caminho de Larissa, ou de qualquer ponto que queiras, para lá se dirigir e acompanhar outras pessoas, não dirigirá bem e com proficiência?

Menão — É fato.

b **Sócrates** — E no caso de outra pessoa possuir noção verdadeira do caminho, porém sem nunca o ter percorrido nem conhecê-lo: não será também um bom guia?

Menão — Sem dúvida.

Sócrates — E enquanto tiver noção verdadeira a respeito do que o outro tem o conhecimento, como guia não será inferior a este, embora só disponha da opinião

verdadeira, não do conhecimento relativo ao que o outro conhece.

Menão — Não será inferior, realmente.

Sócrates — Logo, para a boa direção da conduta, a opinião verdadeira, como guia, não é inferior ao conhecimento. Foi disso, justamente, que nos descuramos há pouco no nosso estudo acerca da virtude, sobre qual seja c a sua natureza, por admitirmos que somente o conhecimento serviria de guia seguro para a ação. A opinião verdadeira também serve.

Menão — Realmente.

Sócrates — Logo, a opinião verdadeira não é menos útil do que o conhecimento.

Menão — Com a diferença, Sócrates, de que quem dispõe do conhecimento acerta sempre, ao passo que quem se vale da opinião verdadeira, às vezes acerta e às vezes não.

XXXIX — **Sócrates** — Que me dizes? Quem sempre tiver opinião verdadeira não acertará durante todo o tempo em que sua opinião for verdadeira?

Menão — Necessariamente, reconheço-o. No entan- d to, Sócrates, se as coisas se passam, realmente, desse modo, admira-me que o conhecimento seja muito mais estimado do que a opinião verdadeira, sem que possa atinar com a razão de serem diferentes.

Sócrates — Sabes por que te admiras, ou queres que to revele?

Menão — Sim, fala.

Sócrates — É que ainda não volveste a atenção para as estátuas de Dédalo. Decerto entre vós outros não há dessas estátuas.

Menão — A que vem isso agora?

Sócrates — É que, se não estiverem atadas, põem-se a correr; não permanecem onde se encontram.

e **Menão** — E daí?

Sócrates — Livre, a posse de qualquer dessas estátuas não vale grande coisa, tal como a de um escravo fujão: não ficam paradas. Acorrentadas, são to não voltarem a ser atadas pelo conhecimento da causa. É isso, justamente,amigo Menão, é a reminiscência, conforme admitimos em nosso discurso anterior. Uma

vez amarradas, em primeiro lugar, tornam-se conhecimento, e em segundo ficam estáveis. Essa, a razão de ser mais valioso o conhecimento do que a opinião verdade muito mais valor. São trabalhos perfeitos. E que tenho em vista com semelhante exemplo? A opinião verdadeira. Realmente, as opiniões verdadeiras enquanto

98 a permanecem são belas e fautoras de grande bem. Porém não se resignam a ficar paradas muito tempo e fogem da alma dos homens, de sorte que carecem de valor enquandeira, diferençando-se justamente da opinião verdadeira o conhecimento, por estar acorrentado.

b **Menão** — Por Zeus, Sócrates, parece que é assim mesmo como disseste.

XL — **Sócrates** — Apesar de que falo como quem não conhece, mas apenas conjetura. Porém que diferem entre si o conhecimento e a opinião verdadeira, não me parece que seja simples conjetura, e se me fosse permitido dizer que conheço alguma coisa — pouquíssimas teriam de ser — incluiria esta no número das que conheço.

Menão — Tens muita razão neste ponto, Sócrates.

Sócrates — E então? E também não é certo o seguinte: que quando a opinião verdadeira serve de guia, realiza o trabalho de qualquer ação tem bem como o conhecimento?

c **Menão** — Isso também se me afigura certo.

Sócrates — Logo, para a ação a opinião verdadeira em nada é inferior ou de menor utilidade do que o conhecimento, não o sendo também o indivíduo que tem a opinião verdadeira, em relação ao que dispõe do conhecimento.

Menão — É certo.

Sócrates — Já admitimos também que o homem de bem é útil.

Menão — Isso mesmo.

Sócrates — Assim sendo, se não é apenas por meio do conhecimento que os homens se tornam bons e úteis para a cidade, os que chegam a esse ponto, mas também pela opinião verdadeira, e, por outro lado, se nem o conhe-

d cimento nem a opinião verdadeira são dados ao homem pela natureza, nem são por ele adquiridos... Ou és de parecer que qualquer deles nos é dado pela natureza?

Menão — Eu, não!

Sócrates — Ora, se não é pela natureza, os homens não são naturalmente bons.

Menão — Não, de fato.

Sócrates — Conseqüentemente, não sendo pela natureza, resta examinarmos se a virtude pode ser ensinada.

Menão — Exato.

Sócrates — E não nos pareceu que podia ser ensinada, no caso de ser a virtude conhecimento?

Menão — Pareceu.

Sócrates — E que, se fosse ensinada, seria conhecimento?

Menão — Perfeitamente.

e **Sócrates** — E que, se houvesse professores de virtude, é que ela poderia ser ensinada; e, não havendo, não o seria?

Menão — Isso mesmo.

Sócrates — Porém chegamos, também, à conclusão de que não há professores dessa matéria?

Menão — Exatamente.

Sócrates — Concluímos, por conseguinte, que não pode ser ensinada e que não é conhecimento.

Menão — Foi isso mesmo.

Sócrates — Mas que ela é boa, também admitimos?

Menão — Sim.

Sócrates — E que a opinião verdadeira é boa e útil?

Menão — Perfeitamente.

99 a **Sócrates** — Como admitimos que, para dirigir bem, só há esses dois meios: a opinião verdadeira e o conhecimento, e que será guia seguro quem os possuir. O que acontece por acaso não é dirigido pelo homem. O que faz do homem um guia de confiança são justamente essas duas coisas: a opinião verdadeira e o conhecimento.

Menão — É também o que eu penso.

XLI — **Sócrates** — Logo, uma vez que a virtude não pode ser ensinada, fora impossível considerá-la conhecimento.

Menão — É evidente.

b **Sócrates** — Assim, das duas coisas boas e úteis, uma foi posta de lado, não podendo, portanto, servir como guia o conhecimento na vida política.

Menão — Não; é também o que eu penso.

Sócrates — Logo, não foi por conhecimento de nenhuma espécie nem por serem sábios que esses homens dirigiram as cidades: Temístocles e os que há pouco Ânito mencionou. Essa é a razão de não poderem fazer dos outros o que eles mesmos eram, por não terem sido o que foram por meio do conhecimento.

Menão — Parece, realmente, Sócrates, que é como dizes.

Sócrates — Ora, se não foi pelo conhecimento, resta a opinião verdadeira, que é com o que os políticos c dirigem com acerto as cidades, não se distinguindo em nada, no que diz respeito ao discernimento, dos profetas e dos adivinhos. Estes, de fato, dizem muita coisa certa, porém não sabem o que dizem.

Menão — É possível que seja assim mesmo.

Sócrates — E não seria justo, Menão, chamar divinos a esses homens que, sem fazer uso da razão, realizam muitas e grandiosas coisas, tanto por meio da ação como da palavra?

Menão — Perfeitamente.

Sócrates — Com toda a justiça deveríamos também d dar o qualificativo de divino aos a que há pouco nos referimos, os profetas e os adivinhos, bem como a todos os que são dotados da faculdade poética. Sim, com igual direito poderíamos dizer que os homens políticos são divinos e iluminados, por serem inspirados e possuídos pela divindade que os deixa em condições de levar felizmente a cabo, por meio da palavra, tão grandes empreendimentos, sem nada saberem do que falam.

Menão — Isso mesmo.

Sócrates — As mulheres também, Menão, chamam divinos aos homens de bem; o mesmo se dá com os lacedemônios, sempre que fazem o elogio de algum varão virtuoso: É um homem divino, dizem.

e **Menão** — E com toda a razão, Sócrates.

Sócrates — Mas talvez Ânito se agaste com tua linguagem.

Ânito — Pouco se me dá.

XLII — **Sócrates** — Com esse, Menão, voltarei a conversar noutra oportunidade. Quanto a nós dois, se dirigimos com acerto a investigação e discorremos bem, a virtude nem é um dom da natureza nem pode ser

100 a ensinada, mas é por disposição divina e sem participação da inteligência que ela se encontra em quem se encontra, a menos que houvesse entre os homens públicos algum capaz de formar novos políticos. Se aparecesse alguém nessas condições, quase fora possível dizer que entre os vivos seria o que diz Homero que foi Tirésias entre os mortos: é o único que no Hades conserva o intelecto; as demais almas esvoaçam quais sombras. Precisamente assim seria essa pessoa com relação às outras: um ser real entre sombras, no que respeita à virtude.

b **Menão** — A meu ver, Sócrates, falaste otimamente.

Sócrates — De acordo com o nosso raciocínio, Menão, é por uma disposição divina que a virtude se encontra entre os que a possuem. Porém não poderemos chegar a conclusão mais precisa a esse respeito, se antes de indagarmos de que maneira os homens alcançam a virtude, não procurarmos saber o que venha a ser a virtude em si mesma. Mas está na hora de eu ir a outra parte. De teu lado, já que ficaste convencido, procura convencer

c também teu hóspede Ânito, para que ele se acalme. Se conseguires doutriná-lo, prestarás também com isso um bom serviço aos atenienses.

MENÉXENO

(Ou: **Oração fúnebre.** Gênero moral)

Personagens:

Sócrates — Menéxeno

St. II

234 a I — De onde vens, Menéxeno, é da ágora?

Menéxeno — Da ágora, Sócrates; estive no conselho.

Sócrates — Que tinhas a fazer no conselho? Mas, é claro: por estares certo de que chegaste ao fim de tua educação e dos estudos, e já te considerares capaz de volver a vista para coisas de maior tomo, resolveste, admirável amigo, impor tua mocidade a nós outros, b velhos, para que não se quebre a tradição de tua família, de prover-nos de administradores.

Menéxeno — Se o permitires, Sócrates, e também me aconselhares a participar do governo, com muito gosto me esforçarei nesse sentido; caso contrário, não. Mas o que me levou ao conselho, agora, foi ter sabido que iam eleger o orador para falar sobre os mortos. Como sabes, estão preparando as exéquias.

Sócrates — Sei; e quem escolheram?

Menéxeno — Ninguém; deixaram para amanhã; porém penso que irão escolher Arquinos ou Dião.

c II — **Sócrates** — Sob muitos aspectos, Menéxeno, é uma grande coisa morrer na guerra. Alcança funerais belos e suntuosos até mesmo quem ao morrer era pobre, como é também elogiado até quem carece de todo merecimento, e elogiado por varões de grande saber, que não falam por falar, mas preparam seus discursos com bastante antecedência. E tão belo é o modo por que eles todos se externam sobre as qualidades, reais e até 235 a imaginárias, dos que morreram, com abundância de termos escolhidos, que ficamos verdadeiramente enfeitiçados; de tal maneira exaltam a cidade e os que tombaram na guerra, tanto a série inteira de nossos antepassados, como todos nós que ainda nos encontramos vivos, que até eu mesmo, Menéxeno, fico orgulhoso por me ver enaltecido, pondo-me todas as b vezes a escutar os oradores com verdadeiro enlevo, convencido, como fico, de que repentinamente me tornei maior, mais nobre e mais belo do que antes. E como quase sempre estou acompanhado de muitos estrangeiros, que ouvem comigo tudo aquilo, torno-me,

no mesmo passo, mais importante aos seus olhos. Pois o certo é que com eles parece acontecer a mesma coisa com relação a mim e a toda a cidade, que eles passam a nos ter em maior conta do que antes, a tal ponto se deixam influenciar pelo orador. Esse sentimento de dignidade pessoal dura em mim mais de três dias, e de

c tal modo se me entranha nos ouvidos a palavra e a voz do orador, que só no quarto ou no quinto dia volto a reconhecer-me e a perceber em que lugar me encontro. Até esse momento chego quase a imaginar que moro na ilha dos bem-aventurados, tão hábeis são nossos oradores.

III — **Menéxeno** — Nunca deixas, Sócrates, de troçar dos oradores. Porém desta vez estou inclinado a crer que o escolhido não se sentirá muito à vontade; por ser feita a indicação muito em cima da hora, talvez se veja forçado a improvisar.

d **Sócrates** — Por que isso, meu caro? Todos eles têm basta reserva de discursos, nem é difícil improvisar em assunto dessa natureza. Se fosse preciso exaltar os Atenienses diante de Peloponésios, ou os Peloponésios diante de Atenienses, bem: impunha-se um orador de pulso para convencer o auditório e ganhar fama; porém, quando a competição se realiza diante dos próprios elogiados, não é grande coisa passar por bom orador.

Menéxeno — Achas que não, Sócrates?

Sócrates — Acho, por Zeus.

e **Menéxeno** — E tu, acreditas que serias capaz de falar, se o conselho te escolhesse?

Sócrates — Não há de que admirar, Menéxeno, se eu for capaz de falar bem, pois tive, justamente, uma professora nada fraca na arte da retórica, que preparou excelentes oradores, entre os quais se destaca o mais distinto dos Helenos, Péricles, filho de Xantipo.

Menéxeno — Quem é? Decerto referes-te a Aspásia?

Sócrates — Sim, é a ela mesmo que me refiro, e também a Cono, filho de Metróbio; são esses os

236 a professores que eu tive; um, de música; o outro, de oratória. É natural, portanto, que saiba falar bem quem

teve semelhante educação. Porém qualquer indivíduo de formação menos aprimorada, que houvesse, por exemplo, estudado música com Lampros e retórica com o Ramnúsio Antifonte, também obteria êxito, se fizesse o elogio dos Atenienses para Atenienses.

IV — **Menéxeno** — E que dirias, se tivesses de falar?

Sócrates — De meu próprio cabedal, provavelmente b nada; mas ontem mesmo ouvi Aspásia declamar uma oração fúnebre precisamente sobre esse caso. Tivera notícia do que acabaste de referir: que os Atenienses iam escolher um orador, o que lhe ensejou oportunidade de declamar para mim o que deveria ser dito, e o fez em parte de improviso, em parte de passagens previamente meditadas, quando compôs, quero crer, a oração fúnebre que Péricles pronunciou e que ela agora conglutinou para esta oportunidade.

Menéxeo — Serás capaz de recordar-te do que disse Aspásia?

Sócrates — Se não for de todo inepto, pois fui seu c aluno e quase cheguei a apanhar por ser esquecido em extremo.

Menéxeno — Então, por que não mo repetes?

Sócrates — De medo de causar aborrecimento à professora, por dar a conhecer o seu discurso.

Menéxeno — Não há perigo, Sócrates. Fala, pois com isso me proporcionarás grande prazer. Para mim, tanto faz ser de Aspásia como de qualquer outra pessoa; o que importa é falares.

Sócrates — Receio que zombes de mim e me consideres velho demais para ainda entreter-me com brincadeiras de criança.

Menéxeno — De forma alguma, Sócrates. Fala de qualquer jeito.

V — **Sócrates** — Vejo que terei de fazer-te a d vontade; fora difícil recusar-te algo, ainda mesmo que mandasses despir-me e dançar. Tanto mais que estamos sós. Então, ouve. Se mal não recordo, ela começou o discurso referindo-se aos mortos da seguinte maneira: Com relação às homenagens, já receberam as que lhes eram devidas; e, depois de recebê-las, empreendem a

fatal viagem, acompanhados todos eles pela cidade e cada um em particular pelos seus familiares. Falta, e porém, prestar-lhes o tributo da palavra, como o ordena a lei e é justo que se faça. Os grandes feitos são perpetuados nas orações bem trabalhadas, em memória dos que os realizaram e para honra dos ouvintes. Faz-se mister, portanto um discurso que elogie convenientemente os mortos e admoeste com brandura os vivos, concitando os descendentes e os irmãos daqueles a imitar-lhes a virtude, e consolando os pais e mães dos que se foram, bem como seus ascendentes mais 237 a afastados que porventura ainda existam. De que modo compor uma oração com semelhantes requisitos, e como principiar a fazer o elogio desses bravos que por seu merecimento constituíram em vida a alegria dos parentes e resgataram com a morte a salvação dos vivos? Sou de opinião que devemos adotar neste elogio a ordem seguida pela natureza para deixá-los bons. Tornaram-se bons por provirem de bons pais. Exaltemos, portanto, b em primeiro lugar, sua nobre progênie, para depois tratarmos da educação e da instrução que receberam. Como remate, falaremos de seus altos feitos, para dizer quão dignos eles se mostraram tanto daquela origem como de tudo o mais.

VI — Com relação à excelência do nascimento, o principal é a proveniência dos antepassados, que não eram estrangeiros, do que resulta não serem ádvenas os descendentes, oriundos de outras terras, porém autóctones que residem, de fato, e vivem em sua pátria, sem terem sido criados por madrasta, como se dá com outros, porém pela mãe verdadeira, a terra em que se fixaram, a terra que os gerou e educou, e no seio da qual agora repousam, depois de mortos. É de justiça, portanto, honrar em primeiro lugar a mãe, porque, assim fazendo, elogiamos no mesmo passo seus descendentes.

VII — Nossa terra não merece ser celebrada apenas por nós, mas por todos os homens; antes de tudo, por ser amada dos deuses, do que é testemunho a contenda e o julgamento das divindades que lhe disputaram a d primazia. Se os deuses a louvaram, porque não a

decantarem com justiça os homens em universal? Outro motivo de louvor que para si reclama, é que no tempo em que a terra inteira produziu animais de toda a espécie, carnívoros e herbívoros, a nossa se conservou virgem e pura de feras, e entre todos os seres vivos escolheu e gerou apenas o homem, superior aos demais pela inteligência, e o único que venera a justiça e as

e divindades. A melhor prova do que foi dito, a saber, que esta terra gerou nossos antepassados e os destes guerreiros, é que toda nutriz também produz o alimento adequado para o filho, o que permite distinguir da verdadeira a mãe falsa, a que se apropria de um filho alheio: é que esta carece da fonte de alimento para o novo produto. Sob esse aspecto, justamente, é que o nosso torrão materno fornece prova incontestada de que gerou

238 a homens. Pois nessa época foi a única e a primeira a produzir alimento para os homens: o fruto do trigo e da cevada, o melhor e mais nobre alimento do gênero humano, provando, desse modo, que fora ela, de fato, a geradora desse ser vivo. Argumentos dessa natureza aplicam-se mais à terra do que às mulheres, porque a terra não imitou a mulher, na concepção e na geração, mas o inverso é que se deu: foi a mulher que imitou a terra; nem foi esta avara do seu fruto, pois o estendeu às demais gentes. Em seguida, legou para seus filhos o azeite, esse bálsamo para a fadiga. Depois de

b alimentá-los e de criá-los até à adolescência, trouxe-lhes deuses para dirigi-los e instruí-los, cujos nomes poderemos omitir, visto serem por demais conhecidos. Foram eles os organizadores de nossa vida, não apenas com respeito às necessidades cotidianas, em virtude dos primeiros ensinamentos da arte, como também em relação ao preparo das armas e ao seu emprego na defensão da terra.

VIII — Gerados e educados dessa maneira, os avós

c dos mortos de hoje formaram uma comunidade, a que será justo fazermos referência sumária. As instituições políticas moldam os homens; estes serão bons, se elas forem boas; porém serão ruins, se forem o contrário disso. É de necessidade, portanto, demonstrar como os nossos antepassados se formaram sob a influência de um

estado modelar, que não deixou virtuosos apenas a eles, mas também aos homens do presente, entre os quais estão incluídos os mortos de hoje. A forma de governo de então era a mesma de agora, aristocrática, sob a qual ainda vivemos, como, aliás, se deu durante quase todo o tempo até agora. Alguns chamam a isso governo d democrático; outros lhe dão nomes diferentes, conforme lhes apraz; porém trata-se, em verdade, do governo dos melhores com a aprovação da maioria. O certo é que sempre temos reis, ou seja por direito de nascimento, ou por força de eleição. Porém quase toda a autoridade está nas mãos do povo, que confia os cargos e o poder aos que em cada oportunidade são considerados os melhores, não ficando ninguém excluído por enfermidade, ou pobreza, ou obscuridade de origem, como não será preferido pelas razões contrárias, tal como se observa em outras comunidades. A única regra é comandar e governar quem é tido na conta de sábio e e virtuoso. A igualdade de nascimento está na base de nossas instituições. As demais cidades se compõem de populações heterogêneas da mais variada procedência, desigualdade que se reflete em suas formas de governo: tirania e oligarquia; e de tal maneira se organizaram, que em todas elas os homens são considerados escravos por uns poucos, os quais, por sua vez, são tidos por aqueles 239 a na conta de tiranos. Nós, porém e nossos concidadãos como irmãos nascidos de uma única mãe, não nos consideramos reciprocamente escravos nem senhores; a igualdade natural da origem nos obriga a procurar a igualdade política, segundo a lei, e a não reconhecer outra superioridade além da conferida pela fama de virtude e de sabedoria.

IX — Eis a razão de nossos pais e os destes mortos, como eles próprios, de nascimento nobre todos eles, e todos educados em regime de plena liberdade, haverem b realizado muitos e nobres feitos diante dos homens, tanto na vida particular como na pública, e de se terem considerado na obrigação de lutar contra Helenos, por amor da liberdade dos Helenos, e contra os bárbaros, no interesse dos Helenos em conjunto. De como repeliram Eumolpo e as Amazonas, quando invadiram nossa terra,

e agressores ainda mais antigos, e de como saíram em socorro dos Argivos, contra os Cadmeios e dos Heráclidas contra os Argivos, o tempo é curto para eu expor como fora preciso, mesmo porque os poetas já exaltaram devidamente em seus hinos tão excelsa glória, para

c enlevo de toda a humanidade. Se eu, agora, rememorasse em prosa simples esses mesmos feitos, fora certeza colocar-me em plano secundário. Posso, portanto, saltar por cima de tudo isso, visto já terem recebido a merecida recompensa. Mas os altos cometimentos que nenhum poeta ainda cantou dignamente e correm perigo de ficar esquecidos, são esses que se me afiguram dignos de memória, para que os exalcemos e concitemos alguém mais a cantá-los em odes e outras modalidades de poesia, à altura dos que os realizaram. Antes de tudo,

d contarei como os Persas, que dominavam a Ásia e pretendiam escravizar a Europa, foram detidos pelos filhos desta terra, nossos antepassados; falarei deles primeiro, e exaltar-lhes-ei a virtude, como convém e é de justiça. Para elogiá-los devidamente, será preciso considerá-los no seu próprio tempo e transportar nosso discurso para a época em que o terceiro Rei dominava a Ásia inteira. Por seu valor, Ciro, o primeiro rei, libertou

e os Persas, seus compatriotas, ao mesmo tempo que subjugou os Medos, senhores deles, e dominou no resto da Ásia até o Egito; seu filho subjugou o Egito e avançou na Líbia até onde era possível penetrar; o terceiro rei, Dario, dilatou com o exército seus domínios até os Citas, ao mesmo tempo que, por meio de seus

240 a navios, imperava os mares e as ilhas, de forma que ninguém se atrevia a resistir-lhe, pois a opinião dos homens estava escravizada, tantas e tão grandes nações guerreiras havia subjugado o poder persa!

X — Ora, Dario nos acusou, e aos Eretrienses, de havermos conspirado contra Sardes, e sob esse pretexto enviou quinhentos mil homens em barcos e em transportes de carga, e em trezentos navios de guerra sob o comando de Dátis, a quem ordenou levar prisioneiros

b à sua presença os Eretrienses e os Atenienses, caso quisesse conservar sobre os ombros a cabeça. Dátis fez-se

à vela para a Erétria, cujos moradores eram então considerados os mais notáveis e belicosos de toda a Hélade, e embora fossem de número não pequeno, ele os submeteu em apenas três dias. Para que ninguém pudesse fugir, esquadrinhou todo o país do seguinte modo: chegados à fronteira da Erétria, e estendendo-se de mar a mar, os seus soldados se deram as mãos e c percorreram todo o território, para depois poderem dizer ao Rei que ninguém havia escapado. Com igual propósito partiram da Erétria para Maratona, convencidos de que não poderiam deixar de pôr o jugo aos Atenienses, tal como haviam feito com os habitantes de Erétria. Haviam levado a cabo o primeiro empreendimento e iniciado o segundo, sem que nenhum dos Helenos saísse em socorro dos Eretrienses, nem, ainda, dos Atenienses, com exceção dos Lacedemônios, que, aliás, só chegaram um dia depois do recontro. Todos os outros, tomados de pavor, se puseram na d encolha, considerando-se felizes por haverem escapado do perigo do momento. O conhecimento desses fatos permitirá julgar o valor dos homens que receberam em Maratona o embate do exército dos bárbaros, castigaram o orgulho da Ásia e foram os primeiros a vencer os bárbaros e a erigir os troféus da vitória, demonstrando, com isso, aos outros povos, pela primeira vez, que não e era invencível o poder dos Persas e que o número e a riqueza cedem diante do valor. Por isso mesmo, afirmo que aqueles homens não foram pais apenas de nossos corpos, mas também da liberdade, tanto da nossa como da de todos os habitantes deste continente. Foi com os olhos fixos nesse exemplo que mais tarde os Helenos se aventuraram a travar batalhas por sua liberdade, discípulos que foram dos heróis de Maratona.

XI — A esses, portanto, é de justiça consignar o primeiro lugar em meu discurso; o segundo caberá aos que tomaram parte na batalha naval de Salamina e de 241 a Artemísio e dela saíram vencedores. A seu respeito muito haveria que dizer: os assaltos que sustentaram em mar e em terra, e como souberam defender-se. Referir-me-ei apenas ao que se me afigura o seu maior título de glória, o de terem completado o grande feito

dos homens de Maratona. Em verdade, os soldados de Maratona só haviam demonstrado aos Helenos que em
b terra era possível repelir os bárbaros, poucos contra muitos; mas com os navios a coisa não era clara, pois os Persas sempre foram tidos como invencíveis no mar, pelo número e riqueza, habilidade e força. Nisso consiste o grande merecimento dos homens que se bateram no mar: desfizeram o terror de que ainda estavam tomados os Helenos e lhes ensinaram a não mais temer a multidão de navios de guerra e de soldados. Os demais Helenos aprenderam tanto com uns como com outros, com os homens que lutaram em Maratona e com os que se
c bateram em Salamina, na batalha campal e na marítima, e se habituaram, assim, a não temer os bárbaros.

XII — Como terceiro feito pela causa da liberdade dos Helenos, em número e valor dos combatentes, mencionarei o de Platéia, levado a cabo pelos Lacedemônios e os Atenienses coligados. Por eles foi repelida a maior e a mais terrível investida; o valor de
d que então deram prova é devidamente exaltado por nós neste momento, como também o será pelas gerações por vir. Porém, até mesmo depois desse feito, tendo corrido a notícia de que o Grande Rei pretendia desfechar novo ataque contra os Helenos, ficaram do lado dos bárbaros muitas cidades helênicas. É de justiça, portanto, mencionar também os que puseram o remate na obra de libertação iniciada pelos primeiros, com expulsarem os
e bárbaros e deixarem os mares limpos deles todos. Foram exatamente os que tomaram parte na batalha naval do Rio Eurimedonte, empreenderam a campanha contra Cipro e se fizeram à vela para o Egito e outras localidades. Será justo que nos lembremos deles e que lhes penhoremos nossa gratidão por haverem levado o Rei a mostrar medo e a pensar na própria salvação, deixando, assim, de maquinar a perda dos Helenos.

XIII — Essa guerra foi sustentada até o fim por
247 a toda a cidade, no seu próprio interesse e no dos demais povos da mesma língua, contra os bárbaros. Alcançada a paz e havendo a cidade conquistado tamanha honra, experimentou ela o que sói passar-se com quem é bem sucedido em qualquer cometimento: primeiro, o ciúme,

e, depois do ciúme, a inveja, do que resultou vir a ficar nossa cidade, sem o querer, em estado de guerra declarada contra os demais Helenos. Iniciadas as hostilidades, nossos concidadãos se bateram com os

b Lacedêmios em Tánagra, em defesa da liberdade dos Beócios. Tendo ficado duvidoso o recontro, decidiram-no os acontecimentos posteriores: os Lacedemônios se retiraram, abandonando os Beócios, que eles tinham vindo socorrer, enquanto os nossos, decorridos três dias, depois de vencerem em Enófitos, reconduziram com justiça à pátria os que haviam sido injustamente exilados. Depois da guerra dos Persas, foram esses os primeiros que lutaram contra Helenos, por causa da liberdade dos Helenos. Havendo confirmado o valor próprio e libertado os que eles

c tinham ido socorrer, foram os primeiros a ser honrados pela cidade, com receberem sepultura neste monumento. Depois disso, generalizando-se o conflito e tomando parte nele todos os Helenos, que devastaram nosso território e deram a nossa cidade paga imerecida, venceram-nos os nossos numa batalha naval e capturaram em Esfageias os chefes Lacedemônios. Podendo destruí-los, pouparam-lhes a vida,

d deixaram-nos em liberdade e firmaram paz, por serem de opinião que a guerra contra povos da mesma origem só deve ser sustentada até à vitória, para que não venham a sacrificar as dissensões particulares qualquer cidade da comunidade helênica, ao passo que contra os bárbaros deve ser prosseguida até à destruição final. Merecem, por conseguinte, nossos elogios os homens que levaram a cabo essa guerra e aqui se encontram sepultados, por haverem demonstrado que se alguém contestasse que na

e precedente guerra contra os bárbaros não tinham sido os Atenienses superiores a todos, carecia de fundamento semelhante dúvida. Provaram, então, com a vitória sobre toda a Hélade sublevada e a captura dos chefes dos demais Helenos, que eram capazes de vencer isoladamente aqueles com quem se tinham aliado na guerra contra os bárbaros.

XIV — Depois dessa paz, seguiu-se inesperadamente uma terceira guerra, de grande violência, em que

pereceram muitos bravos que aqui se encontram
243 a sepultados. Muitos tombaram na Sicília, depois de haverem erigido inúmeros troféus, em prol da liberdade dos Leontinos, em defesa dos quais se haviam transportado para aquela região por força de juramento anterior. Como, porém, em virtude da distância, viu-se em dificuldades a cidade para enviar reforços, caídos em desgraça tiveram de renunciar à luta, os mesmos a respeito dos quais até os próprios adversários e inimigos espalhavam maior fama de cordura e valentia do que fazem os amigos entre si. Muitos pereceram no recontro naval do Helesponto, depois de haverem tomado num
b único dia todos os barcos inimigos, e de terem vencido muitos outros. Quando falei no caráter terrível e inesperado desse conflito, queria referir-me ao fato de ter ido tão longe a inveja dos demais Helenos contra nossa cidade, que não se correram de entrar em confabulação com o Rei inimicíssimo, que eles próprios, juntamente conosco, haviam expulsado, mas que agora, separadamente, foram buscar, um bárbaro contra Helenos, fazendo, desse modo, convergir contra nossa
c cidade a força reunida dos Helenos e dos bárbaros. Foi nessa conjuntura que se manifestou em toda a sua pujança o poderio e a virtude da cidade. Quando já a consideravam perdida, e interceptada sua esquadra em Mitilene, em sessenta navios vieram em seu auxílio, por eles mesmos tripulados, cidadãos de reconhecido esforço e valentia, os quais venceram os inimigos e libertaram os amigos. Vítimas, porém, de um fado desditoso, aqui repousam sem terem sido retirados do mar.
d Cultuemos-lhes perenemente a memória e façamos o merecido elogio de todos eles. Seu valor assegurou-nos a vitória, tanto nessa batalha naval como no resto da campanha. Graças a eles, nossa cidade adquiriu a fama de nunca poder ser vencida, nem mesmo por todos os homens, e com razão, pois só fomos vencidos por nossas próprias dissensões, não pela força de ninguém. Invencíveis diante dos nossos inimigos conservamo-nos até hoje; nós mesmos, entre nós, é que temos sido vencedores e vencidos. Voltando a tranqüilidade e firmada a paz com os inimigos de fora, de tal modo foi

conduzida entre nós a guerra civil, que se fosse destino dos homens viver sempre em discórdia, ninguém poderia desejar para sua cidade uma doença diferente. Como foi moderado e fraternal, e contra a expectativa dos demais Helenos, o encontro dos homens do Pireu e dos da cidade, e com que moderação foi dirigida a guerra

244 a contra os tiranos de Elêusis! A razão de semelhante procedimento não é outra senão a do verdadeiro parentesco, que dá nascimento a uma amizade duradoura, não apenas de palavras, porém de atos, fundada na comunidade de origem. Em ocasiões como a presente, precisamos lembrar-nos dos que de parte a parte perderam a vida nesta guerra e reconciliá-los na medida de nossas forças, por meio de orações e sacrifícios, dirigindo preces aos que têm poder sobre eles, visto já nos termos reconciliado. Pois não foi por malícia

b ou odiosidade que se desavieram, mas por simples desdita. Disso mesmo, nós outros, que estamos vivos, damos testemunho: pertencentes à mesma raça, perdoamo-nos mutuamente tudo o que fizemos e tudo o que nos fizeram sofrer.

XV — Depois disso, alcançada paz geral, a cidade manteve-se tranqüila, perdoando aos bárbaros que haviam retribuído com mão larga os danos dela recebidos, porém indignada contra os Helenos, por

c lembrar-se da maneira por que haviam pago benefícios anteriores, com se aliarem aos bárbaros, privarem-na de seus navios — os mesmos barcos a que deviam a salvação — e demolirem os muros com que havíamos evitado que fossem demolidos os deles. Por isso, tomou a cidade a resolução de não socorrer os Helenos que viessem a ser submetidos por outros Helenos ou pelos bárbaros; e assim, de fato, procedeu. Enquanto nos encontrávamos com essa disposição de espírito, imaginaram os Lacedemônios que nós, campeões da liberdade, estávamos abatidos e que era do seu interesse submeter os outros povos, o que logo passaram a pôr em prática.

d XVI — Mas, por que alongar-me sem necessidade? Não datam de muito tempo, nem de época anterior à memória dos homens os acontecimentos que passarei a recordar. Todos nós sabemos quão abatidos em sua

aflição apelaram os principais Helenos para a proteção de nossa cidade: Argivos, Beócios e Coríntios, e o que há de mais divino: o próprio Rei, em sua perplexidade diante da nova direção dos acontecimentos, chegou à conclusão de que só poderia encontrar salvação na
e própria cidade que ele com tanto empenho intentara destruir. Pois o certo é que se alguém quiser com fundamento formular qualquer acusação contra nossa cidade, a única coisa de que a poderiam culpar é de sempre ter-se mostrado compassiva e pronta a socorrer os fracos. Por isso, nessa ocasião não pôde revelar obstinação nem persistir no propósito que a si mesma impusera, de não sair em socorro de nenhum povo
245 a oprimido que lhe tivesse causado alguma injúria, porém deixou-se abrandar e prontificou-se a auxiliá-los. Graças à sua intervenção, livrou da escravidão os Helenos, que livres continuaram até o dia em que a si próprios se escravizaram. Porém não se atreveram a levar socorro ao Rei, por respeito aos troféus de Maratona, Salamina e Platéia, mas permitiu que exilados e voluntários o fossem socorrer, ajuda que, na opinião de todos, foi
b decisiva. Havendo levantado seus muros e construído navios, ficou na expectativa da guerra que se vira obrigada a aceitar, a favor dos Pários e contra os Lacedemônios.

XVII — Receando-se o Rei de nossa cidade, ao verificar que os Lacedemônios tinham desistido da guerra no mar, e desejando desobrigar-se conosco, exigiu a entrega dos Helenos do continente que os Lacedemônios lhe haviam anteriormente cedido, condição indispensável para continuar como nosso aliado e de nossos companheiros de campanha. A recusa de nossa parte lhe forneceria o pretexto procurado para
c a deserção. Mas enganou-se com relação aos nossos aliados, pois estes concordaram com a entrega postulada; os Coríntios, os Argivos e os Beócios, e bem assim os demais confederados, confirmaram sob juramento que entregariam os Helenos do continente, mediante pagamento a combinar, tendo sido nós os únicos que não nos atrevemos a ceder-lhos, nem a prestar juramento. Se os sentimentos de nossa cidade

são tão generosos e independentes, tão firmes, sadios e, d por natureza, hostis ao bárbaro, é que somos Helenos puros, sem a menor mescla de bárbaro. Entre nós não vivem descendentes de Pélope, de Cadmo, de Egito, de Dânao e de tantos outros bárbaros por natureza e Helenos pela lei; como Helenos puros aqui vivemos, não como mestiços de bárbaros. Daí o ódio entranhado que nossa cidade vota a tudo o que é estrangeiro. Desse modo, tornamos a ficar isolados, por nos termos e recusado a praticar o ato ímpio e vergonhoso de entregar Helenos aos bárbaros. Voltamos, assim, à mesma situação de nossa anterior derrota, mas, com a ajuda de Deus, chegamos ao fim da guerra em melhores condições, pois, ao terminarem as hostilidades, conservamos não apenas os navios e nossos muros, como as próprias colônias, a tal ponto até mesmo os inimigos se alegraram por se verem livres da guerra. Perdemos nessa pugna muitos cidadãos prestimosos; em Corinto, devido à desvantagem do terreno, e em Lequeu, por 246 a força de traição. Valorosos, também, foram os que libertaram o Rei e expulsaram do mar os Lacedemônios. Faço-vos lembrados deles todos; compete-vos secundar-me no elogio e na glorificação desses varões insignes.

XVIII — Foram esses os feitos dos homens que aqui repousam e de todos os outros que morreram em defesa da cidade; são muitos, sem dúvida, e grandiosos b os atos mencionados; porém mais numerosos, ainda, e mais sublimes são os que o deixaram de ser. Muitos dias e muitas noites ainda seriam insuficientes para tudo contar. Em lembrança deles cumpre, agora, a seus descendentes concitar a todos, como na guerra, a não desertarem das fileiras dos antepassados, nem a cederem terreno, por falta de coragem. Eu mesmo, filhos desses c varões preclaros, assim como vos exorto hoje e o farei no futuro, onde quer que vos encontre, não deixarei de vos lembrar e de exortar-vos a vos tornardes tão excelentes quanto possível. Neste momento só me compete dizer o que vossos pais nos incumbiram de transmitir aos que ficavam — no caso de virem eles a sofrer algo — no momento em que partiram para

enfrentar o perigo. Vou, portanto, repetir-vos o que deles mesmos ouvi e o que eles próprios vos diriam com satisfação neste momento, se lhes fosse dado tal poder com base no que então falaram. Tereis de imaginar que ouvis deles mesmos quanto agora vos disser. Expressaram-se da seguinte maneira:

d XIX — Filhos, a prova de que descendeis de pais excelentes, temo-la na presente cerimônia. Conquanto pudéssemos continuar vivos, porém sem honra, preferimos morrer dignamente a lançar opróbrio sobre vós e vossos descendentes, e a envergonhar nossos pais e todas as gerações anteriores, persuadidos de que não merece viver quem macula os seus e que uma pessoa nessas condições não será amada pelos homens nem pelos deuses, tanto na terra como embaixo da terra, e depois de morto. Por isso, lembrai-vos sempre de nossas palavras, e tudo o que fizerdes, fazei-o com mira na virtude, na certeza de que sem ela todas as aquisições e todos os empreendimentos são vergonhosos e nocivos, pois a riqueza não confere brilho a quem a possui com cobardia; mais dono é dela para os outros do que para si mesmo. De igual modo, a beleza e a força física, quando casam de encontrar-se num indivíduo cobarde e sem valor, não lhe são de vantagem, mas prejudiciais, porque emprestam maior relevo a seu possuidor e tornam manifesta a cobardia que lhe é própria. Todo 247 a conhecimento dissociado da justiça e das demais virtudes é apenas astúcia, não sabedoria. Por tudo isso, que seja vosso primeiro e último cuidado, sempre, e de todos os modos, procurar ultrapassar-nos e a nossos maiores, com o brilho de vosso nome. Se não for assim, ficai sabendo que se vos sobrepujarmos em virtude, é vitória vergonhosa, ao passo que é ventura a derrota, se viermos a ser vencidos nesse terreno. O melhor modo de sairmos vencidos da compita e ficardes vencedores é vos b precaverdes para não abusardes da fama de vossos antepassados, nem malbaratá-la, sabendo muito bem que não há nada tão vergonhoso para quem quer que faça bom conceito de si mesmo do que esperar ser honrado pela fama de seus antepassados e não pelo merecimento próprio. A honra dos pais constitui para seus des-

cedentes um belo e magnífico tesouro; porém dilapidar um tesouro de dinheiro ou de honrarias sem transmití-lo aos descendentes, sobre ser vergonhoso, é indigno de homens, por denotar pobreza de bens e de reputação. Se viverdes de acordo com essas c máximas, como amigos sereis recebidos por amigos, quando a hora do vosso destino vos trouxer para aqui. Mas, se não nos atenderdes e vos revelardes incapazes, ninguém vos dará as boas-vindas. Transmiti isso às crianças.

XX — Quanto a nossos pais, os que ainda forem vivos, e nossas mães, será preciso exortá-los sempre a suportar do melhor modo possível a desgraça, no caso de serem atingidos por ela, e a não se entregarem a lamentações; nenhum deles precisa de quem lhes aumente o sofrimento, pois basta a desventura que os d atingiu. Pelo contrário, para curá-los e mitigar-lhes a dor, será conveniente lembrar-lhes que os deuses atenderam à melhor parte de suas súplicas. Em verdade, não lhes pediram que seus filhos vivessem eternamente, mas que fossem bons e ilustres, o que, de fato, obtiveram, o maior dos bens. Pois não é fácil para um mortal obter que tudo lhe corra na vida de acordo com seus desejos. Suportando com coragem a desgraça, serão considerados e pais verdadeiramente dignos de filhos corajosos, e dignos deles nesse particular; vindo, porém a sucumbir, farão nascer a suspeita de que não são nossos pais ou que os nossos panegiristas não falaram a verdade, alternativa inadmissível. A eles, principalmente, é que compete exaltar-nos com sua conduta, para que aos olhos de todos se revelem como homens de verdade e pais de homens. Não é de hoje que passa por ser muito feliz a máxima Nada em excesso. Está, realmente, muito bem formulada. Quem faz depender de si mesmo, senão 248 a tudo, quase tudo o que contribui para a sua felicidade, e não se prende a outra pessoa, nem se modifica de acordo com o bom ou o mau êxito de sua conduta, está, de fato, preparado para a vida; é sábio, na verdadeira acepção do termo, corajoso e temperante. Quer venha a adquirir riqueza e filhos, quer venha a perdê-los, tanto mais de acordo com o provérbio se mostrará, pois não

revelará nem alegria, nem tristeza em excesso, porque sabe confiar em si mesmo. É assim que queremos que os
b nossos sejam, e o desejamos e pedimos, e é assim que nos mostramos neste momento, sem nos lamentarmos nem em excesso temermos, caso tenhamos de morrer nesta conjuntura. Por isso, pedimos a nossos pais e a nossas mães que se mantenham com essa mesma disposição de espírito, certos de que não é com lamentações e choro que se nos tornarão mais agradáveis. Pelo contrário: se
c os mortos conservam algum conhecimento dos vivos, maior desprazer não poderiam causar-nos do que maltratando-se e agravando em excesso a sua desdita. Porém só nos proporcionarão alegria, se procurarem aliviar o pesadume e se mostrarem moderados. Pois nossa vida vai ter o mais belo fim que os homens poderiam desejar, não merecendo nós, portanto, ser lastimados, porém glorificados. Se passarem a cuidar de nossas mulheres e de nossos filhos, e a alimentá-los, desviando para esse lado sua atenção, mais facilmente
d esquecerão o infortúnio próprio e viverão por maneira mais bela e nobre, para satisfação de todos nós. É o que tereis de dizer da nossa parte aos que nos são caros. Quanto à cidade, preferimos recomendar que cuidem, em nosso lugar, tanto de nossos pais como de nossos filhos, educando decentemente uns e alimentando por modo digno os outros na velhice, apesar de termos certeza de que, embora não a exortássemos nesse sentido, ela cuidaria de todos como convém.

XXI — Foi isso, pais e filhos dos que morreram, que eles nos recomendaram que vos disséssemos e que ora vos transmito com a maior fidelidade possível. De minha parte, conjuro em nome deles os filhos a imitar os pais, e estes a não se preocuparem com sua sorte, porque nós alimentaremos vossa velhice tanto em público como em particular e em vós cuidaremos onde quer que um de nós venha a encontrar qualquer parente dos que aqui repousam. Quanto à assistência que a cidade presta, conhecei-la muito bem, e a maneira por que promulgou leis referentes aos cuidados dos filhos e pais dos mortos
249 a na guerra; a mais alta autoridade recebe a incumbência especial de zelar particularmente deles, para que os pais

e as mães dos mortos não venham a sofrer injustiças. Quanto aos filhos, ela mesma promove a sua educação e se esforça ao máximo para que não cheguem a sentir a orfandade; fica no lugar do pai enquanto eles são crianças, e, depois de se tornarem homens, fá-los entrar na posse de seus bens, envergando uma armadura completa; rememora-lhes a conduta dos pais, entregando-lhes em mãos o instrumento do valor paterno, sobre ser, também, penhor de bom augúrio iniciar a direção enérgica do lar paterno adornado de armas. Com relação aos mortos, nunca deixa a cidade de honrá-los, celebrando todos os anos publicamente para todos em conjunto as mesmas cerimônias que em particular são feitas para cada um, além de instaurar competições ginásticas e eqüestres, e concursos musicais de toda a espécie. Assim, de fato, para o morto ela fica
c no lugar do filho e herdeiro; com relação ao filho, no lugar do pai; em relação aos pais e demais familiares, no de tutor, cuidando a um tempo e sem descanso deles todos. Considerando tudo isso, é que deveis suportar com resignação o infortúnio, o que constitui a melhor maneira de vos tornardes mais queridos dos mortos e dos vivos, e facilitar os cuidados que tendes de dar e receber. E agora, uma vez que vós todos e os demais já lamentastes os mortos em comum, tal como a lei o determina, retirai-vos.

XXII — Essa é a oração, Menéxeno, da Milesiana
d Aspásia.

Menéxeno — Por Zeus, Sócrates, essa Aspásia é muito feliz, porque, sendo mulher, foi capaz de compor semelhante discurso.

Sócrates — Se não acreditas no que eu disse, acompanha-me e poderás ouvir tudo isso dela própria.

Menéxeno — Já me encontrei muitas vezes com Aspásia, Sócrates, e sei muito bem quanto ela vale.

Sócrates — Como assim? Não a admiras, e não lhe ficas agradecido por este discurso?

Menéxeno - Como não, Sócrates! Sou muito
e agradecido a ele ou a ela, ou a quem quer que to tenha comunicado, mas principalmente a ti, que mo reproduziste.

Sócrates — Está bem; porém não me traias, caso queiras que te repita em novas oportunidades muitos outros excelentes discursos políticos de sua autoria.

Menéxeno – Tranquiliza-te, que não te trairei; contanto que mos repitas.

Sócrates — Fá-lo-ei sem falta.

EUTIDEMO

(Ou: **A Erística — Gênero anatréptico**)

Personagens:

Critão — Sócrates — Eutidemo
Dionisodoro — Clínias — Ctesipo

St. I

271 a I — Sócrates, — quem era o indivíduo com quem conversavas ontem no Liceu? Havia tanta gente em redor, que, embora eu quisesse ficar perto para ouvir, nada consegui perceber distintamente. Contudo, esticando-me quanto pude, cheguei a vê-lo, tendo-me parecido que conversavas com um estrangeiro.

Sócrates — A qual deles te referes, Critão? Não era um, apenas; eram dois.

Critão — Refiro-me ao terceiro da tua direita; entre b vós ambos se achava sentado o filho de Axíoco, que me pareceu muito crescido, Sócrates. Deve ser mais ou menos da idade do nosso Critobulo; porém este é fino de corpo, enquanto o outro aparenta ser mais velho e é de feições muito belas.

Sócrates — A pessoa de que falas, Critão, é Eutidemo, e o que estava sentado à minha esquerda é seu irmão Dionisodoro. Esse também tomou parte na conversa.

Critão — Não os conheço, Sócrates; ao que parece, c trata-se de novos sofistas. De onde são? E por que espécie de sabedoria se distinguem?

Sócrates — Ao que me conste, originariamente são daqui mesmo, de Quio, mas emigraram para Túrio. Porém foram banidos de lá e há muitos anos voltaram a procurar estas paragens. Quanto à sabedoria, Critão, a que te referiste, é admirável: conhecem tudo. Até agora eu não fazia idéia do que fossem os pancratiastas. Estão aptos para qualquer gênero de luta, porém não à maneira d dos dois irmãos acarnânios, pancratiastas que só sabem brigar com o corpo. Para começar, não são apenas terríveis na luta corpórea, como também invencíveis naquela modalidade que supera as outras: além de lutarem ar-272 a mados admiravelmente, são capazes de comunicar essa habilidade a quem lhes der dinheiro. Depois, revelam-se fortes nos debates dos tribunais e em ensinar os outros a falar ou a compor discursos para aqueles pleitos. Até aqui eram peritos nisso apenas; porém agora puseram o remate na arte dos pancratiastas, pois até na modalidade de luta em que ainda não se haviam experimentado, de

tal modo a praticam, que não há quem possa enfrentá-los; tão hábeis se tornaram nas pugnas de palavras, que podem refutar qualquer proposição, tanto verda-
b deira como falsa, indistintamente. Por isso, Critão, estou pensando em entregar-me aos cuidados de ambos, pois se comprometem a comunicar em pouco tempo essa habilidade a qualquer pessoa.

Critão — Como, Sócrates! Não tens medo da idade? Já não estás velho?

Sócrates — Nem um pouco, Critão; tenho um precedente em que apoiar-me, para dar-me coragem e não me deixar dominar pelo medo, pois eles próprios se iniciaram depois de velhos, por assim dizer, nessa espécie de sabedoria que ambiciono aprender, a erística; um ou
c dois anos atrás ainda não a conheciam. Meu único receio é vir a desmoralizar os forasteiros, como fiz com o filho de Metróbio, Cono, professor de cítara, que ainda me dá lições. Vendo-me, riem-se de mim os moços que freqüentam a escola comigo e chamam a Cono professor de velhos. Tomara que não façam a mesma coisa com estes forasteiros; poderia acontecer que, de medo, não me aceitassem como aluno. Contudo, Critão, consegui con-
d vencer alguns velhos a tomarem aulas de música; quero ver se faço agora a mesma coisa. Tu bem poderias ser um deles; teus filhos serviriam de isca; tenho certeza de que, para apanhá-los, eles se resolveriam a dar-nos aulas.

Critão — Por que não, Sócrates? Basta quereres. Primeiro, porém, conta-me em que consiste a sabedoria desses forasteiros, para que eu possa formar uma idéia do que iremos aprender.

II — **Sócrates** — Agora mesmo irás ouvir, pois não seria certo dizer que não prestei atenção ao que falaram. Pelo contrário, fiquei muito atento às suas palavras e ainda me lembro perfeitamente do que disseram. Vou
e tentar expor-te tudo do começo. Por um acaso providencial, eu estava sozinho, sentado onde me enxergaste, no vestiário do Liceu, e já com intenção de levantar-me. Porém no momento preciso em que ia fazer isso, ocor-
273 a reu-me aquele sinal do demônio familiar. Daí, ter continuado como estava; logo em seguida, apareceram os

dois irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, e, com eles, muitos outros, que me pareceram seus alunos. Depois de entrarem, começaram a passear no pórtico coberto, e mal tinham andado duas ou três vezes ao longo dele, entrou Clínias, que achaste tão crescido, como de fato está. No seu rastro veio uma turba de apaixonados, entre os quais se encontrava o peaniense Ctesipo, jovem de
b natural excelente, se abstrairmos certo ar de petulância muito própria da idade. Percebendo Clínias, ao entrar, que eu me achava só, veio em linha reta para onde eu estava e sentou-se à minha direita, conforme observaste. Vendo-o, Dionisodoro e Eutidemo a princípio se detiveram e puseram-se a falar baixo; de vez em quando olhavam para o meu lado. Eu os observava com a maior atenção. Depois, um deles, Eutidemo, sentou-se perto do jovem, enquanto o outro veio ficar à minha esquerda; os demais se arranjaram como puderam. Saudei-os como
c a pessoas que eu não via há muito tempo, depois do que, disse a Clínias: Estes dois homens, Eutidemo e Dionisodoro, são sábios de verdade, Clínias, não nas pequenas coisas, nas muito grandes. Conhecem tudo o que se relaciona com a guerra e que um bom general tem necessidade de conhecer: a tática, a estratégia e tudo o mais que precisa saber quem quiser lutar armado. São capazes, também, de deixar qualquer pessoa apta para defender-se nos tribunais, quando vítima de alguma injustiça.

d Tais palavras provocaram neles certo ar desdenhoso; pelo menos, sorriram e entreolharam-se, tendo-me dito Eutidemo: Sócrates, não é a isso que nos dedicamos; para nós, essas ocupações são secundárias.

Cheio de espanto, observei: Para que ocupações de tamanha importância fiquem relegadas a segundo plano, é preciso que a principal seja, realmente, admirável. Pelos deuses, dizei-me que estudo é esse, de tamanha beleza.

O que nos consideramos capazes de ensinar otimamente, Sócrates, respondeu, em pouco tempo e a qualquer pessoa, é a virtude.

e III — Ó Zeus! exclamei; que grande coisa nos contais! E onde encontrastes essa maravilha? O que eu pensava, como disse há pouco, é que éreis mestres incomparáveis nos combates com armas. E tal espalhava a vosso

respeito, pois ainda estou lembrado de que isso mesmo anunciastes a primeira vez que estivestes entre nós. Se possuís, de fato, esse outro conhecimento, sede bondosos comigo, que vos falo como a deuses e suplico-vos

274 a perdoardes-me o que disse neste momento. Mas vede bem, Eutidemo e Dionisodoro, se realmente a possuís, pois ante o tamanho da promessa, não é de admirar que nos mostremos desconfiados.

Podes ficar certo, Sócrates, retrucaram, que é assim mesmo.

Nesse caso, considero-vos muito mais felizes por serdes donos desse tesouro do que o Grande Rei com todo o seu império. Dizei-me apenas se pretendeis expor em público essa sabedoria ou se vos decidistes por outro modo.

Para isso é que estamos aqui, Sócrates: para expô-la

b e ensiná-la, caso alguém queira aprendê-la conosco.

Não é outro o desejo dos que a não possuem, lhes falei, posso assegurar-vos, a começar por mim e por Clínias aqui presente, e, seguindo-nos o exemplo, o nosso Ctesipo e mais estes aqui, continuei, indicando os apaixonados de Clínias, que já tinham formado círculo em torno de nós. Pois Ctesipo, conforme me pareceu, se tinha sentado longe de Clínias; porém como Eutide-

c mo, para conversar comigo, dobrava o corpo para a frente, não deixava Ctesipo ver a Clínias, que ficara entre nós dois. Desejoso Ctesipo de contemplar o seu amado e também de ouvir-nos, foi o primeiro a saltar de onde estava, para vir colocar-se fronteiro a nós, no que foi imitado pelos demais, que formaram círculo à nossa volta, os apaixonados de Clínias e os acompanhantes de Eutidemo e Dionisodoro. Foi esses que mostrei a Eutidemo, ao declarar-lhe que todos manifestavam desejo de

d aprender. Ctesipo assentiu com entusiasmo, no que foi seguido pelos demais, que insistiram a uma voz com os dois irmãos para que nos revelassem toda a sua sabedoria.

IV — Então, lhes falei: Eutidemo e Dionisodoro, de qualquer modo tereis de fazer a vontade dos presentes e dar-nos, por amor de mim, uma amostra de vossa habilidade; mas dizei-me apenas o seguinte: só podeis deixar

virtuoso quem já admitiu que precisa aprender convos-
e co, ou também quem não está convencido disso, quer seja por não acreditar, de modo geral, que a virtude possa ser ensinada, quer seja por não aceitar que sois professores de virtude? Explicai-nos se compete à mesma arte convencer os que assim pensam, de que a virtude pode ser ensinada, e que vós sois justamente os professores indicados para esse mister, ou se isso toca a uma arte diferente?

É a mesma, Sócrates, respondeu Dionisodoro.

Então, Dionisodoro, lhe falei, dos homens de hoje
275 a sois vós os mais capazes para despertar o amor à filosofia e à prática da virtude?

Assim o cremos, Sócrates.

Acerca de tudo o mais, lhe disse, deixai a demonstração para outra oportunidade, e mostrai-nos apenas o seguinte: convencei este jovem de que ele precisa dedicar-se à filosofia e praticar a virtude; com isso fareis um grande favor a mim e a todos os presentes. Pois a situação deste rapaz é precisamente esta: tanto eu como os que aqui se encontram desejamos que ele venha a ficar tão perfeito quanto possível. É filho de Axíoco, neto de
b Alcibíades, o antigo, e primo do atual Alcibíades. Chama-se Clínias. É ainda muito novo, e temos cuidado dele, como é natural, por ser jovem, de medo de que alguém nos tome a dianteira e lhe dirija o espírito para outras ocupações, com o que venha a estragar-se. Chegastes em cima da deixa. Se nada tiverdes a objetar, fazei a experiência com este rapaz e entabulai em nossa frente um diálogo com ele.

Tendo-lhe falado mais ou menos nesses termos, disse Eutidemo num tom a um tempo seguro e encoraja-
c dor: Não haverá objeção, Sócrates, uma vez que o rapaz se prontifique a responder.

Quanto a isso, repliquei, já está habituado, pois freqüentemente estes moços lhe dirigem perguntas e mantêm diálogo com ele; já perdeu, por conseguinte, o medo de responder.

V — O que se seguiu, Critão, como poderei narrar-te devidamente? Não é tarefa muito fácil expor com
d particularidades tão inestimável sabedoria. Precisaria fa-

zer como os poetas: invocar no começo de minha exposição as Musas e a Memória. De qualquer jeito, começou Eutidemo mais ou menos assim, ao que me lembro: Clínias, quais são os homens que aprendem, os sabedores ou os ignorantes?

Ante pergunta tão difícil, o rapaz enrubesceu, confuso, e olhou para onde eu estava. Vendo-o atrapalhado, Coragem, Clínias, lhe falei; responde com ânimo o que

e te parecer mais certo, pois é possível que disso te advenha algum proveito.

Nesse em meio, inclinando-se Dionisodoro um pouco para o meu lado, me falou baixo ao ouvido, com semblante sorridente: Posso de antemão assegurar-te, Sócrates, que, responda o jovem como quiser, vai ser logo refutado.

Enquanto me falava isso, Clínias respondera, motivo por que não me foi possível advertir o menino que

276 a tomasse cuidado: disse que os sabedores é que aprendiam.

E Eutidemo: Há pessoas, perguntou, a que dás o nome de professores? Ou não?

Concordou.

E os professores, não são professores dos que aprendem, como foram teus professores e de outros meninos o citarista e o gramático, dos quais éreis discípulos?

Respondeu afirmativamente.

E não é verdadede que, quando aprendeis, ainda não sabeis as coisas que estais aprendendo?

Não sabemos, respondeu.

b Por conseguinte, não éreis sabedores quando ainda as ignoráveis.

Não, evidentemente, respondeu.

Se não éreis sabedores, é que éreis ignorantes.

Isso mesmo.

Logo, quando aprendíeis o que não sabíeis, como ignorantes é que aprendíeis.

O jovem fez um aceno afirmativo.

Sendo assim, Clínias, os ignorantes são os que aprendem, não os sabedores, conforme imaginavas.

A essas palavras, tal como um coro ao sinal do

c maestro, os acompanhantes de Dionisodoro e de Eutidemo romperam em aplausos e gargalhadas. E antes mesmo de ter tido tempo o jovem de respirar à vontade, tomando Dionisodoro a deixa, perguntou-lhe: E agora, Clínias, quando o professor de primeiras letras vos ditava alguma coisa, quais eram os alunos que aprendiam o ditado: os sabedores ou os ignorantes?

Os sabedores, respondeu Clínias.

Então, são os sabedores que aprendem, não os ignorantes, e não estava certa a resposta que deste a Eutidemo.

d VI — Mais uma vez soltaram gargalhadas e fizeram grande celeuma os admiradores dos dois irmãos, pasmados de tanta sabedoria. Nós outros, de aturdidos, silenciamos. Percebendo Eutidemo que estávamos perplexos, e para aumentar mais ainda nossa admiração, não deu tréguas ao rapaz e prosseguiu nas perguntas, à maneira dos bons dançarinos, fazendo girar duas vezes a questão em torno do mesmo ponto: e disse: Os que aprendem, que é o que aprendem: o que sabem ou o que não sabem?

Novamente Dionisodoro me cochichou ao ouvido,

e para dizer-me: É outra cilada, Sócrates, como a primeira.

Por Zeus! lhe retruquei; a primeira pergunta já me pareceu excelente.

Ninguém escapa, Sócrates, de nosso interrogatório.

Essa é a origem, lhe falei, do imenso prestígio que desfrutais junto de vossos discípulos.

Nesse entrementes, Clínias respondera a Eutidemo que os que aprendem, aprendem o que não sabem, de-

277 a pois do que lhe dirigiu este uma série de questões da mesma natureza das anteriores.

Como assim, lhe perguntou; não conheces as letras?

Conheço, respondeu.

Todas?

Disse que sim.

Quando alguém te dita seja o que for, não dita letras?

Concordou.

Logo, continuou, essa pessoa dita parte do que já conheces, uma vez que conheces todas.

Com isso também concordou.

Nesse caso, não és tu que aprendes o que ditarem; só aprenderá quem desconhecer as letras?

Não, respondeu; quem aprende sou eu.

Então, só aprendes o que sabes, visto conheceres todas as letras.

b Concordou.

Donde se colhe que não respondeste certo.

Ainda não havia Eutidemo acabado de falar e já Dionisodoro apanhara a palavra como uma bola e a jogava para o rapaz, dizendo-lhe: Clínias, Eutidemo te engana. Dize-me uma coisa: aprender não é adquirir o conhecimento do que se aprende?

Clínias concordou.

E saber, perguntou, não equivale a já ter determinado conhecimento?

Disse que sim.

c Então, não saber é o mesmo que não ter esse conhecimento.

Concordou com ele.

E quais são os que adquirem alguma coisa: os que já as possuem ou os que não a possuem?

Os que não a possuem.

E já não admitiste que os que não sabem se incluem no número dos que não possuem?

Fez sinal afirmativo.

Logo, entre os que adquirem acham-se os que aprendem, não os que não possuem.

Concordou.

Se for assim mesmo, Clínias, só aprendem os que não sabem, não os que sabem.

VII — Eutidemo, tal qual um lutador, dispunha-se d a investir pela terceira vez contra o jovem. Eu porém, percebendo que o rapaz já não tomava pé, e com o intuito de ensejar-lhe uma pausa para que não viesse a desfalecer, disse-lhe à maneira de consolo: Não te admires, Clínias, da estranheza desse modo de falar. Decerto não apanhaste as verdadeiras intenções dos dois forasteiros, pois ambos fazem exatamente como é de praxe na iniciação dos coribantes, quando vão entronizar o iniciando, o que também é acompanhado de coréias e brin-

cadeiras, como certamente sabes, se já passaste por isso.
e Agora, também, não fazem os dois irmãos senão guiar o coro ao redor de ti e, por assim dizer, dançar como nos jogos, para depois te iniciarem. Por isso, faze conta que estás passando pelos ritos preliminares dos mistérios sofísticos. Para começar, como diz Pródico, precisarás aprender a exata aplicação dos nomes, que é, justamente, o que os forasteiros te mostraram, pois ignoravas que os homens empregam a expressão Aprender com relação a quem de início carecesse do conhecimento de determi-
278 a nada coisa e que depois viesse a adquiri-lo, como também o fazem com referência ao indivíduo que, já tendo esse conhecimento, dele se vale para examinar essa mesma coisa, quer seja em sua execução, quer no momento de enunciá-la. É certo que, na maioria das vezes, não se chama a isso Aprender, porém Compreender; mas também, algumas vezes, Aprender. Não percebeste que, na sua exposição, a mesma expressão era aplicada a indivíduos de situações opostas, tanto aos que sabem como aos que não sabem? Mais ou menos o mesmo se verifica
b com a segunda questão, quando te perguntaram se os homens aprendem o que sabem ou o que não sabem. Em matéria de conhecimento, isso não passa de brincadeira da parte dos dois, motivo por que eu disse que eles estavam pilheriando contigo. Digo brincadeira, porque, por mais coisas desse gênero que se aprenda, ou mesmo tudo o que for possível, nem por isso se ficará conhecendo a natureza das coisas; adquire-se apenas a habilidade de fazer gracejo idêntico com os outros, valendo-se das
c diferentes acepções das palavras. O mesmo se dá com quem puxa depressa a cadeira para trás, no momento em que alguém vai sentar-se, e se alegra e explode em gargalhadas, quando o vê levar um tombo de costas. Deves admitir, portanto, que tudo o que te fizeram não passa de gracejo; mas é fora de dúvida que, depois disso, eles te irão mostrar o lado sério da questão. Eu mesmo vou indicar-lhes como devem proceder, para que possam cumprir o que me prometeram. Declararam-se dispostos a fazer uma demonstração da ciência exortativa; porém vejo que acharam preferível começar pela brincadeira
d que fizeram contigo. Agora. Eutidemo e Dionisodoro,

parai com isso; sou de parecer que já basta. Cumpre-vos, daqui por diante, expor-nos a maneira por que exortais este jovem a dedicar-se ao estudo da sabedoria e da virtude. Antes, porém, quero mostrar-vos como concebo o problema e o que desejo ouvir de ambos. Se achardes que falo como inexperiente e por maneira canhestra, não zombeis de mim, porquanto é apenas o desejo de
e ouvir vossa sabedoria que me anima a falar-vos de improviso. Reprimi o riso, pois, e ouvi-me com paciência, vós e vossos discípulos, e tu, filho de Axíoco, responde-me.

VIII — Não é certo que nós homens, sem exceção, desejamos ser felizes? Ou pertencerá essa pergunta ao número das questões ridículas de que até há momentos eu tinha medo? O simples fato de enunciá-las denota insensatez. Em verdade, quem não deseja ser feliz?

279 a Não há quem o não deseje, respondeu Clínias.

Está bem, voltei a falar; depois disso, se todos nós desejamos ser felizes, que nos cumpre fazer? Adquirir muitos bens? Ou essa pergunta ainda é mais ingênua do que a primeira? É o que me parece evidente.

Clínias concordou.

Ora bem: quais são as coisas que consideramos boas? É outra pergunta nada difícil de responder, não sendo reservada apenas a sábios eminentes, pois não há quem não possa dizer que a riqueza é um bem. Não é isso mesmo?

Perfeitamente, respondeu.

E também ter saúde e ser belo e bem dotado de
b todas as outras qualidades físicas.

Concordou.

E a nobreza de nascimento, poderio e honras em sua própria terra, são outros tantos bens, não é verdade?

Concordou.

Que outros bens, lhe perguntei, ainda nos falta enumerar? E se nos referíssemos à temperança, à justiça e à coragem? Por Zeus, que te parece, Clínias? Acertaremos se incluirmos tudo isso entre os bens, ou não? Alguém poderia contestá-lo. E tu, como te parece?

São bens, disse Clínias.

c Ótimo, repliquei; e a sabedoria, em que lugar a colocamos? Entre os bens, ou que me dizes?

Entre os bens.

Toma cuidado, para não omitirmos nenhum bem digno de menção.

Creio que não omitimos nenhum, disse Clínias.

Nessa altura, concentrando-me, exclamei: Por Zeus! quase íamos deixando em esquecimento o maior dos bens.

Qual é? perguntou.

O bom êxito, Clínias, que todos os homens, até mesmo os mais insignificantes, consideram o maior de todos.

Tens razão, replicou.

d E eu, mudando outra vez de direção: Por um triz, filho de Axíoco, lhe falei, nos tornamos ridículos, eu e tu, diante dos forasteiros.

Como assim? perguntou.

É que, antes, já nos tínhamos referido ao bom êxito, e agora voltamos a insistir nisso.

De que modo?

Pois é ridículo falar alguém do que já tinha sido mencionado antes e, assim, referir-se duas vezes à mesma coisa.

Que queres dizer com isso? perguntou.

É evidente, respondi, que sabedoria é bom êxito; qualquer criança te dirá isso mesmo.

Mostrou-se admirado, tão jovem e ingênuo ainda é.

e Observando sua surpresa, Não sabes, Clínias, lhe disse, que na execução da flauta os tocadores profissionais são os que maior êxito alcançam?

Concordou.

E que para ler ou escrever as letras são os gramáticos os mais bem sucedidos?

Isso mesmo.

E então? E nos perigos do mar, és de parecer que poderá alguém ser mais bem sucedido do que em geral o piloto competente?

Não, evidentemente.

E na guerra, em companhia de quem preferirias

compartilhar os perigos: na de um general hábil ou na de um incompetente?

Na de um hábil.

E numa doença, com quem te arriscarias de preferência: com um médico instruído ou com um ignorante?

Com um instruído, respondeu.

Não é por acreditares, lhe perguntei, que obterás

280 a melhores resultados entregando-te a um médico sábio do que a um ignorante?

Concordou.

A sabedoria, por conseguinte, é que em qualquer circunstância faz os homens prosperar; a sabedoria nunca poderá errar, seja no que for, mas sempre procederá com acerto e bom resultado; não fora assim, deixaria de ser sabedoria.

IX — Concordamos, por fim, não sei bem de que

b jeito, que, de modo geral, quando a sabedoria está presente, quem a possui não tem necessidade de bom êxito. Depois de havermos chegado a um acordo sobre esse ponto, tornei a interrogá-lo sobre o que deveríamos pensar de nossas conclusões anteriores. Admitimos, lhe disse, que, se formos donos de muitos haveres, seremos felizes e viveremos bem.

Concordou.

Mas, poderemos ser felizes com a posse desses bens, se não nos forem úteis em nada, ou só no caso de o serem?

Se forem úteis, respondeu.

E poderão ser-nos úteis se nos limitarmos a possuí-

c los sem nos utilizarmos deles? Por exemplo: se tivermos alimentos em profusão e nada comermos, ou abundância de bebidas e nada bebermos, poderão ser-nos de alguma utilidade?

É claro que não, respondeu.

E então? No caso de todos os artesãos disporem dos instrumentos adequados às respectivas profissões, mas sem deles se utilizarem, viveriam bem com essa posse, só por disporem de tudo o que deve ter um trabalhador? Por exemplo: um carpinteiro que tivesse em casa todos os instrumentos de sua profissão e madeira em

d quantidade suficiente, porém não trabalhasse como carpinteiro, tiraria algum proveito somente com a posse disso tudo?

Nenhum, respondeu.

E então? Se uma pessoa, além de riqueza, dispusesse de todos os bens a que há pouco nos referimos, porém não recorresse a nenhum deles, seria feliz apenas com a posse desses bens?

De forma alguma, Sócrates.

Logo, lhe falei, quem quiser ser feliz precisará, ao que parece, não somente possuir todos esses bens, mas também usá-los; do contrário, a posse não lhe será de nenhuma vantagem.

Tens razão.

E será suficiente, Clínias, para ser alguém feliz, a

e simples posse desses bens e o seu uso conveniente?

Parece-me que sim, foi a sua resposta.

Tanto no caso, repliquei, de usá-los bem, como no de fazer mau uso deles?

Não; só no caso de usá-los bem.

Bonita resposta, retruquei; pois a meu ver é pior para qualquer pessoa o mau uso de seja o que for do que o completo descaso: um é mal, enquanto o outro não é bem nem mal. Admitiremos isso?

281 a Concordou.

E agora? No trabalho e emprego da madeira, haverá o que condicione o seu uso certo, além do conhecimento da carpintaria?

Nada mais, respondeu.

Da mesma forma, na manipulação de jarras é o conhecimento que orienta o trabalho.

Corcordou.

E agora, voltei a falar, no uso dos bens a que nos referimos no começo: riqueza, saúde, beleza, é o conhe-

b cimento que decide sobre o emprego certo de todos eles e regula sua prática, ou será outra coisa?

É o conhecimento, respondeu.

Não é, por conseguinte, pelo que vemos, apenas o bom êxito, mas também o bom uso que o conhecimento promove em toda aquisição e toda prática.

Concordou.

E agora me dize, em nome de Zeus, continuei, se os outros bens poderão ser de utilidade sem a temperança e a sabedoria. Que seria mais vantajoso para o homem: ter abundância de bens e fazer muita coisa privado da razão, ou possuir pouco com discernimento? Examina o problema da seguinte maneira: não é certo que se alguém fizer menos coisas errará menos, e errando menos sofrerá menos dissabores, e sofrendo menos dissabores será menos infeliz?

c

Perfeitamente.

E em que condições fará alguém menos coisas: sendo pobre ou sendo rico?

Pobre, respondeu.

Quando está fraco ou quando está forte?

Fraco.

Sendo pessoa notória ou sem projeção?

Sem projeção.

E quem fará menos coisas: o indivíduo corajoso e temperante ou o pusilânime?

O pusilânime.

O ignavo, também, fará menos do que o diligente?

Concordou.

d

E o moroso menos do que o veloz, e o de vista ou ouvido fracos menos do que o que vê e ouve bem?

Ficamos acordes a respeito de todos esses itens. Sendo assim, Clínias, lhe falei, de modo geral podemos afirmar que os bens a que nos referimos anteriormente não devem ser por nós considerados como se fossem bens em si mesmos. Ao que parece, o que há é o seguinte: sob a direção da ignorância, são males muito piores do que seus contrários, na proporção em que forem capazes de ser utilizados pelo mau guia; dirigidos, porém, pela prudência e pela sabedoria, serão tanto mais valiosos: mas em si mesmos, tanto estes como aqueles carecem de valor.

e

Evidentemente, replicou, parece que tudo se passa, de fato, como disseste.

E que se conclui de quanto conversamos até aqui? Que poderá ser, senão que tudo o mais não é nem bom nem mau, mas que dessas duas coisas, é bem a sabedoria e mal a ignorância?

Concordou.

282 a X — Agora, lhe falei, examinemos o resto. Uma vez que todos nós desejamos ser felizes e que só conseguimos isso, conforme vimos, pelo uso das coisas, e mais: pelo seu bom uso, e que esse bom uso e o feliz êxito só o conhecimento proporciona: será preciso, ao que parece, que cada um de nós se esforce por todos os modos para tornar-se o mais sábio possível. Ou não?

Sim, respondeu.

E para convencer-se de que vale mais do que tudo, justamente, receber isso do pai, em vez de dinheiro, ou b dos tutores e amigos, ou de todos os outros e dos que se dizem apaixonados, quer se trate de concidadãos, quer de estrangeiros, e que é preciso pedir e suplicar a todos que lhe comuniquem sua sabedoria, porque não é vergonhoso, Clínias, nem repreensível tornar-se alguém serviçal ou escravo de seu apaixonado ou de seja quem for, e prontificar-se a fazer qualquer serviço honroso pelo simples desejo de tornar-se sábio. Não é assim que pensas? lhe perguntei.

Perfeitamente, respondeu; parece-me muito certo o que disseste.

c Porém só no caso, Clínias, obtemperei, de poder ser ensinada a sabedoria e de não vir espontaneamente para os homens. Esse é o ponto que ainda precisamos investigar, pois sobre isso ainda não chegamos a nenhuma conclusão.

Eu, pelo menos, Sócrates, me falou, sou de parecer que pode ser ensinada.

Alegrou-me bastante essa resposta, e lhe falei: Isso é que se chama responder ótimamente, varão prestantíssimo! repliquei; fizeste bem em poupar-me uma investigação exaustiva, para sabermos se a sabedoria pode ser ensinada ou não. E, uma vez que admites que ela pode ser ensinada e que é a única coisa que deixa o homem feliz e próspero, não aceitarás também que é necessário d procurar a sabedoria e não te dispões desde já a fazer isso mesmo?

Sem dúvida, Sócrates, respondeu; quanto em mim estiver.

Satisfeito com essa resposta, Eis o modelo, falei, Dionisodoro e Eutídemo, de como imagino que deve ser um discurso exortativo, conquanto o tivesse dito de modo rústico e um tanto esparramado. De vós dois, o que quiser poderá dar-lhe forma artística e fazer-nos uma demonstração. Ou, se não estiverdes de acordo, tomai o e assunto do ponto em que eu parei e mostrai a este moço o que se segue, a saber, se ele precisará adquirir todos os conhecimentos ou se há um conhecimento único, cuja posse o tornará feliz e bom, e qual seja esse conhecimento. Conforme disse no começo, estamos empenhados em deixar sábio e bom este menino.

283 a XI — Foi assim que lhes falei, Critão, e fiquei atento para o que se seguiria, a observar de que modo eles apanhariam o assunto e como principiariam a aconselhar o jovem a cultivar a sabedoria e a virtude. Foi o primeiro a falar o mais velho dos dois, Dionisodoro, pondo-nos todos nós a olhar para ele, na certeza de que, naquele mesmo instante, iríamos ouvir algum discurso extraordinário. O que, de fato, aconteceu, pois o homem deu b início a uma fala tão notável, Critão, que só te será de vantagem conhecê-la, para te convenceres de que é mesmo indicada para exortar à prática da virtude.

Dizei-me, Sócrates e vós outros, principiou, que vos declarais desejosos de que este moço venha a ficar sábio, se estais brincando quando assim falais, ou se desejais isso mesmo com toda a seriedade?

Imaginei, então, que no começo os dois irmãos teriam pensado que nós estávamos pilheriando, quando os concitávamos a conversar com o rapaz e que, por esse motivo, havíamos gracejado com ele e não lhes faláramos seriamente. E porque assim pensara, voltei a insistir em que tínhamos o maior empenho a esse respeito.

Então falou Dionisodoro: Reflete bem, Sócrates, para que não venhas a contradizer o que ora afirmas.

Já refleti, foi a minha resposta; não há perigo de vir a contradizer-me.

Que dizeis, então, continuou: quereis que ele se torne sábio?

Perfeitamente.

E neste instante, prosseguiu, Clínias é sábio ou não é?

Não, pelo que ele próprio afirma; e não é presunçoso.

E vós, disse, desejais que ele fique sendo sábio, não
d ignorante?

Concordamos.

O que quereis, portanto, é que ele venha a ser o que não é e deixe de ser o que é neste momento.

Essas palavras causaram confusão em meu espírito, e ainda não me restabelecera de todo, quando ele prosseguiu desta maneira: Nesse caso, se quereis que ele deixe de ser o que é agora, desejais, ao que parece, venha ele a morrer. Que bons amigos e apaixonados, em verdade, para se empenharem tanto na morte do bem-amado!

e XII — A essas palavras Ctesipo tomou as dores do seu querido e disse: Forasteiro de Túrio, se não fosse grosseria falar dessa maneira, eu te interpelaria sobre os motivos de levantares contra mim e os demais uma calúnia que só de repetir se me afigura impiedade, quanto a desejarmos a morte deste jovem.

Como assim, Ctesipo, disse Eutidemo, pensas mesmo que é possível mentir?

Sim, por Zeus, respondeu Ctesipo, se não perdi o juízo.

De que modo: enunciando o objeto da conversa, ou
284 a não enunciando?

Enunciando, respondeu.

Então, ao enunciá-lo alguém, não se refere a outros objetos existentes, mas apenas ao mencionado.

Como poderia ser de outra maneira? perguntou Ctesipo.

E esse objeto mencionado é distinto dos demais objetos existentes?

Perfeitamente.

Nesse caso, quem o enuncia diz o que é?

Sim.

Então, quem o enuncia diz o que é, e quem diz o que é, diz a verdade. Desse modo, se Dionisodoro diz o que é, diz a verdade e não poderá levantar contra ti nenhuma calúnia.

b Sim, disse Ctesipo; mas quem afirma semelhante coisa, Eutidemo, não diz o que é.

Ao que retrucou Eutidemo: As coisas que não são, falou, não existem, não é verdade?

Não existem.

Então, em parte alguma há o que não existe.

Em parte alguma.

De que modo, então, poderá alguém fazer algo com o que não existe, de maneira que se torne seja o que for o que em parte alguma existe?

Penso que não pode, disse Ctesipo.

E então? Quando os oradores falam nas assembléias, não agem de algum modo?

Agem, sem dúvida, respondeu.

c E se agem, também fazem alguma coisa?

Perfeitamente.

Logo, falar é, a um tempo, agir e fazer?

Concordou.

Por conseguinte, continuou, ninguém diz o que não é, pois com isso estaria fazendo alguma coisa. Tu mesmo já admitiste que ninguém é capaz de fazer o não existente. Assim, de acordo com tua conclusão, ninguém pode dizer o que é falso, e se Dionisodoro fala, enuncia a verdade e o que existe.

Por Zeus, Eutidemo, disse Ctesipo; de certo modo ele fala do que é, não, porém, como realmente é.

Que estás a dizer, Ctesipo? exclamou Dionisodoro:

d há quem se refira às coisas como elas são?

Sem dúvida, respondeu; as pessoas direitas e que falam a verdade.

E agora, replicou, não são boas as coisas boas e más as coisas ruins?

Concordou.

E admites que as pessoas direitas se referem às coisas como elas são?

Concordou.

Sendo assim, Ctesipo, prosseguiu, as pessoas direitas falam mal das coisas ruins, quando a elas se referem como elas são.

Sim, por Zeus, retrucou, e muito, principalmente

e dos homens ruins, e se me quisesses aceitar um conselho, diria que tomasses cuidado para que os bons não

viessem a falar mal de ti, pois fica sabendo que os bons só falam mal dos ruins.

E dos grandes, perguntou Eutidemo, também falam de modo grandioso, e dos quentes, com calor?

Sem dúvida, ripostou Ctesipo; como também falam com frieza dos frios e dizem que sua conversa dá essa mesma impressão.

Estás ofendendo, Ctesipo! disse Dionisodoro; estás ofendendo!

Eu não, por Zeus, Dionisodoro, replicou Ctesipo, pois sou teu amigo; é como companheiro que te aconselho, esforçando-me para convencer-te de que nunca mais
285 a deves falar na minha frente por maneira tão grosseira, com declarares que desejo venha a morrer a pessoa que eu estimo acima de tudo.

XIII — Como me parecesse que eles se exaltavam demais comecei a pilheriar com Ctesipo e disse: A meu ver, Ctesipo, devemos aceitar o que os forasteiros quiserem comunicar-nos com seus discursos, sem brigarmos por causa de palavras. Se eles sabem como destruir os homens, de tal modo que de ruins e insensatos se tornem bons e ponderados, quer tenham descoberto eles
b próprios essa modalidade de morte e destruição, quer a tenham aprendido com outras pessoas, de forma que façam morrer o indivíduo ruim e reaparecer como bom; se conhecem isso — e é evidente que conhecem, pois declararam possuir a arte recentemente descoberta de deixar bons os homens ruins — concedamos-lhes esse ponto: matem o adolescente e o deixem judicioso, e nos todos com ele. E se vós outros, moços, tiverdes medo, façam em mim a experiência, como num Cário; por já ser velho, estou disposto a correr o risco e entrego-me nas mãos de Dionisodoro, como me entregaria a Medéia de Colcos: pode matar-me; sim, caso queira, poderá cozinhar-me e fazer comigo o que bem entender, contanto que me deixe reaparecer como homem útil.

E Ctesipo: Eu também, disse, estou disposto a entregar-me aos forasteiros, que poderão esfolar-me mais
d do que fazem agora, uma vez que no fim minha pele não vire odre, como virou a de Mársias, porém virtude. Dionisodoro pensa que estou zangado com ele; não é isso;

só faço rebater o que, a meu ver, sem nenhuma elegância ele falou a meu respeito. Não confundas, ilustre Dionisodoro, ofensa com contestação. Ofensa é coisa muito diferente.

XIV — E Dionisodoro: Pelo teu modo de falar, Ctesipo, disse, admites mesmo que haja contradição?

Há, respondeu; sem dúvida. E tu, Dionisodoro, achas que não há?

Nunca poderás provar-me, lhe falou, que já ouviste alguém contradizer outra pessoa.

É assim que pensas? perguntou; então ouçamos se não te mostro agora mesmo, que Ctésipo contradisse Dionisodoro.

És capaz de defender semelhante proposição?

Perfeitamente, respondeu.

E agora, perguntou: para cada coisa não há um modo de falar?

Perfeitamente.

286 a Como cada uma é, ou como não é?

Como é.

Mas deves estar lembrado, Ctesipo, continuou, que demonstramos há pouco não ser possível dizer o que não é; tornou-se-nos evidente que ninguém pode afirmar o que não existe.

E a que vem isso? perguntou Ctesipo; deixaremos, acaso, de contradizer-nos?

Porventura, lhe falou, nos contradiremos reciprocamente, quando nos referimos ao mesmo objeto? Não diríamos ambos, nesse caso, a mesma coisa?

Concordou.

E quando nenhum de nós, continuou, diz a respeito desse objeto o que é preciso dizer, poderemos contradizer-nos? Pois, desse modo, nenhum de nós teria feito a menor referência ao objeto. (b)

Concordou também sobre esse ponto.

E quando eu digo o que é preciso dizer a respeito desse objeto e tu afirmas coisa diferente a respeito de outro, estaremos nos contradizendo? De que modo o que não fala de alguma coisa pode contradizer o que o outro afirma dessa mesma coisa?

XV — Nessa altura, Ctesipo calou-se. E eu, admira-

do daquela argumentação, exclamei: Que queres dizer,
c Dionisodoro? Já tenho ouvido bastantes vezes de muita gente essa mesma assertiva, que sempre me deixou confuso; era muito do gosto dos discípulos de Protágoras e de outros mais antigos. A mim sempre me pareceu surpreendente e tão capaz de arruinar as demais proposições como a si própria. Mas tenho certeza de que vais falar agora a verdade a seu respeito. Como, então, não se pode dizer o que é falso? Não é isso que afirma a proposição? Nesse caso, quem fala, ou diz a verdade ou não diz nada?

Concordou.

d Porém se não se pode dizer o que é falso, pode-se ao menos imaginá-lo?

Imaginar também não pode, foi a sua resposta.

Não há, por conseguinte, em absoluto, opinião falsa?

Não, respondeu.

Nem, ainda, ignorância ou homens ignorantes? Ou não será ignorância, a admitirmos que exista, enganar-se alguém a respeito das coisas?

Sem dúvida, respondeu.

Mas nem isso é possível? perguntei.

Não, foi a sua resposta.

Afirmas semelhante coisa, Dionisodoro, só por falar, para dizeres algo fora do comum, ou estás mesmo convencido de que ninguém é ignorante?

e A ti, replicou, é que compete refutar minha assertiva.

Mas, de acordo com tua tese, como poderá haver refutação de alguma coisa, se ninguém erra?

Não é possível, disse Eutidemo.

E neste momento, voltei a falar, não me mandou Dionisodoro refutá-lo?

Como pode alguém pedir o que não existe? Pedes semelhante coisa?

O caso, Eutidemo, lhe repliquei, é que não chego a compreender essas maravilhas e sutilezas; sou de entendimento muito rude. É muito provável que te vá apresentar uma questão estúpida. Terás de desculpar-me. Consi-
287 a dera o seguinte: se não é possível mentir, nem formar opinião falsa, nem ser ignorante, do mesmo modo nin-

guém poderá errar em suas ações. Quem realiza algum ato, de jeito nenhum errará no momento de sua execução; não foi isso que afirmaste?

Perfeitamente, respondeu.

Agora vem, lhe falei, minha pergunta boba: Se não erramos nem nas nossas ações nem no que dizemos ou pensamos; se as coisas se passam realmente desse modo, em nome de Zeus, viestes para aqui como professores de

b quê? Não declarastes há poucos instantes que sabeis à maravilha ensinar virtude a quem se dispuser a aprender?

XVI — Será, Sócrates, voltou a falar Dionisodoro, que és tão velho como Crono, para ainda te lembrares do que dissemos no começo? Podes alegar agora o que falei no ano passado, porém não sabes como haver-te com o que digo neste momento?

É que são problemas dificílimos, repliquei; mas é natural: são palavras de sábios. O certo é que não sei o que fazer com tua última assertiva. Mas, que quererás dizer, Dionisodoro, com a expressão Não saber como haver-me? Sem dúvida queres dar a entender que não

c posso refutar o que disseste? Explica-me que outro sentido poderá ter a afirmação de que não sei como haver-me com teus argumentos.

Exatamente o que disseste, respondeu: que se trata de problemas dificílimos. Agora responde.

Antes de responderes, Dionisodoro? perguntei.

Não respondes? tornou a falar.

É justo isso?

Justíssimo, voltou a dizer.

Por que razão? perguntei; decerto por teres vindo para aqui na qualidade de entendido em toda espécie de

d discurso e que sabe quando é preciso responder ou quando não; se nada respondes agora, é por estares certo de que não é preciso fazê-lo.

Estás mas é falando à toa e não pensas em responder. Não, meu caro; obedece-me e responde, uma vez que tu mesmo reconheces que sou sábio.

Ao que parece, repliquei, terei de obedecer, pois, és tu que mandas. Podes perguntar.

É por serem dotados de alma que falam os seres

que falam, ou o mesmo podem fazer os que não têm alma?

Não; os que são dotados de alma.

E porventura conheces alguma frase que tenha alma?

Eu não, por Zeus!

Por que, então, agora mesmo me perguntaste que sentido tinha minha proposição?

Que mais poderá ter sido, respondi, senão a minha irremediável estupidez, que me levou a cometer semelhante cincada? Mas, quem sabe se não errei, e estava certo mesmo, quando disse que as frases têm sentido? Que te parece: errei ou não? Se não errei, de tua parte, também, não poderás refutar-me, em que pese à tua sabedoria, nem saberás como haver-te com o que disse.
288 a Se errei, não estavas certo ao afirmares que é impossível errar. E não digo isso para rebater o que tivesses afirmado no ano passado. O que me parece, Dionisodoro e Eutidemo, continuei, é que esse argumento não sai do mesmo lugar, e que tanto agora como antes ele cai juntamente com o adversário, inconveniente contra o qual vossa arte ainda está por encontrar remédio, apesar de toda a sua superioridade na sutileza das respostas.

Então falou Ctesipo: Só dizeis coisas admiráveis,
b homens de Túrio, ou de Quio, ou de onde quer que sejais e como gostardes de ser denominados, pois não vos incomodais de falar tolices.

Com medo de que descambassem para o terreno das ofensas, voltei a acalmar Ctesipo e observei: A mesma coisa, Ctesipo, que há pouco eu disse a Clínias torno agora a dizer-te: não compreendes a admirável sabedoria dos forasteiros. Mas o fato é que eles não se dispõem seriamente a no-la revelar, porém imitam Proteu, o sofis-
c ta egípcio, e nos enganam com encantamentos. De nossa parte, imitemos Menelau e não larguemos os dois varões enquanto não se deixarem ver sob aspecto sério. Tenho certeza de que nos revelarão algo muito belo, tão logo se resolvam a falar com sisudez. Peçamos-lhes, insistamos com eles e exortemo-los a que se deixem ver. De meu lado, acho conveniente mostrar-lhes, mais uma vez, sob que forma desejo que nos apareçam. Vou retomar o

d assunto, por isso, do ponto em que o deixei há pouco, e tentar expor do melhor modo possível o que se segue, com a esperança de que venham a compadecer-se de mim e, diante do meu esforço para ser veraz, se movam à compaixão e desenvolvam também o tema com seriedade.

XVII — Tu, Clínias, lhe falei, faze por lembrar-me em que ponto ficamos há pouco. Se não me falha a memória, foi no seguinte passo: Chegamos à conclusão de que precisamos dedicar-nos à filosofia. Não foi isso?

Sim, respondeu.

Filosofia, porém, equivale à posse de determinado conhecimento, não é verdade?

Sim, voltou a responder.

e Mas, que conhecimento convém adquirir, para ficarmos com o verdadeiro? Não é mais do que simples que se trata de conhecimento que nos seja de alguma utilidade?

Perfeitamente, respondeu.

E poderia ser-nos útil, de algum modo, nos lugares por nós percorridos conhecer onde há ouro, embaixo da terra?

Talvez, respondeu.

Antes, porém, continuei, já havíamos demonstrado que de nada nos serviria todo o ouro do mundo sem trabalho de nossa parte e sem primeiro cavarmos a terra.

289 a Desse modo, ainda que pudéssemos transformar pedra em ouro, ser-nos-ia de todo inútil esse conhecimento. Pois, se não soubéssemos também servir-nos do ouro, não nos seria ele de nenhuma utilidade, conforme ficou demonstrado. Ou não te recordas disso? perguntei.

Recordo-me muito bem, foi sua resposta.

O mesmo se dá, ao que parece, com os demais conhecimentos, que não nos são de nenhuma utilidade: a arte das finanças, a de curar, ou qualquer outra arte que saiba tão-somente produzir alguma coisa, mas careça do conhecimento de utilizar-se do seu produto. Não é assim mesmo?

Concordou.

b Sim, ainda que houvesse uma arte que deixasse os homens imortais, sem o conhecimento de como usarmos

essa imortalidade, parece que nem essa mesmo poderia ser-nos de vantagem, se for lícito concluir do que admitimos antes.

Ficamos de acordo sobre todos esses itens.

Logo, o conhecimento de que necessitamos, meu belo menino, lhe falei, é aquele em que a faculdade de produzir coincida com o conhecimento de utilizar o que ele mesmo produziu.

Parece que sim, respondeu.

Tudo indica que está longe de nossas intenções tornarmo-nos fabricantes de liras e conhecedores da arte de c tocar lira. Neste particular, com relação ao mesmo objeto distingue-se a arte que o fabrica da que o utiliza; diferem bastante entre si a arte de fabricar lira e a citarística. Não é isso mesmo?

Concordou.

É evidente, outrossim, que não temos necessidade da arte de fabricar flautas; encontra-se no mesmo caso da precedente.

Concordou.

Mas, pelos deuses! lhe falei; e se aprendêssemos a arte de fazer discursos, seria a posse dessa que nos deixaria felizes?

Sou de parecer que não, voltou Clínias a falar.

d Em que argumentos te baseias? perguntei.

Tenho visto fazedores de discursos, continuou, que não sabem utilizar as peças que eles próprios compõem, tal como se dá com os fabricantes de liras e suas liras; neste domínio, também, são outras as pessoas que sabem utilizar o que eles produzem, as quais, por sua vez, nada entendem da composição de discursos. É evidente, por conseguinte, que, no que respeita a discursos, a arte de compô-los é distinta da de utilizá-los.

Sou de opinião, voltei a falar, que fundamentaste muito bem a proposição de que não é a arte de fazer discursos que poderá deixar alguém feliz. No entanto, eu imaginava que iríamos encontrar agora o conhecimento e há muito procurado. Porque o certo, Clínias, é que esses fazedores de discursos, sempre que os freqüento, se me afiguram superiormente sábios, e sua arte, divina e excelsa, o que, aliás, não é de admirar, pois faz parte da arte

de encantamentos; apenas é um pouquinho mais restrita do que a outra. A arte de encantamentos se confirma em amansar serpentes, aranhas, escorpiões e outros animais, bem como em debelar doenças; a outra consiste precisamente no encantamento e pacificação dos juíses, de membros de assembléias ou de qualquer aglomerado de pessoas. Porventura, lhe falei, pensas de modo diferente?

Não, foi sua resposta; afigura-se-me que é assim mesmo como disseste.

E para onde nos voltaremos agora, perguntei; para que arte?

Eu, de mim, não sei o que diga, respondeu.

Mas eu, lhe disse, acho que a encontrei.

Qual é? perguntou Clínias.

b A arte da guerra, lhe falei, parece-me que supera todas as outras artes em promover a felicidade de quem a possui.

Não penso dessa maneira.

Por quê? lhe falei.

Não consiste essa arte numa espécie de caça aos homens?

Como assim? perguntei.

Ora, toda a arte da caça não vai além da perseguição e da captura. Depois de apanharem o que perseguiram, são incapazes de utilizá-lo; os caçadores e pescadores o entregam aos cozinheiros; os geômetras, os astrô-
c nomos e os aritméticos — que também são caçadores a seu modo, pois não criaram os diagramas com que trabalham, mas os encontram feitos — quando não são de todo desprovidos de senso, como não sabem utilizá-los mas apenas caçá-los, entregam seus próprios achados aos dialéticos, para a aplicação conveniente.

Muito bem, lhe falei, formoso e sapientíssimo Clínias; mas será como disseste?

Perfeitamente; e o mesmo se dá com os generais, continuou; depois de caçarem uma cidade ou um exérci-
d to, passam-nos aos políticos; eles próprios não sabem fazer uso do que pegaram, tal como se dá, segundo penso, com os caçadores de codornas, que confiam aos criadores dessas aves os exemplares apanhados. Por conseguinte, continuou, se desejamos uma arte que esteja em

condições de utilizar-se do que ela própria faz ou apanha, sendo essa a arte que nos há de deixar felizes, teremos de procurar outra que não a do general.

e XVIII — **Critão** — Que me dizes, Sócrates! Esse menino falou tudo isso?

Sócrates — Não acreditas, Critão?

Critão — Não, por Zeus, pois sou de parecer que se ele falasse desse jeito não necessitaria nem de Eutidemo nem de qualquer outra pessoa para instruir-se.

Sócrates — Quem sabe, então, Por Zeus, se não foi Ctesipo que falou tudo aquilo, e eu não me lembro direito?

291 a **Critão** — Qual Ctesipo coisa nenhuma!

Sócrates — Porém tenho plena certeza de que não foi nem Eutidemo nem Dionisodoro quem disse isso. Então, quem sabe, meu caro Critão, se não foi dito por alguém de maior capacidade, que se encontrava presente? Mas, que ouvi, tenho certeza.

Critão — Sim, Sócrates, por Zeus! Terá sido outra pessoa, segundo penso, e de muito maior capacidade. Mas, depois dessa arte, procurastes ou chegastes a encontrar a que estáveis procurando?

b **Sócrates** — Como poderíamos encontrá-la, meu caro? Fizemos um papel ridículo, como crianças que se esbofam atrás de cotovias; a todo instante imaginávamos apanhar uma das ciências, porém sempre nos escapavam. Mas, para que mencionar tantas particularidades? Depois de chegarmos à arte real e inquirirmos se era essa que nos proporcionava felicidade, caímos num verdadeiro labirinto e, quando nos imaginávamos no fim, éramos

c obrigados, por assim dizer, a voltar para o começo, tão carecentes de qualquer resultado concreto como no princípio da nossa investigação.

Critão — E como isso aconteceu, Sócrates?

Sócrates — Vou explicar-te. Pareceu-nos que a política e a arte real constituíam uma única arte.

Critão — E depois?

Sócrates — A essa arte é que a da guerra e as demais artes entregam os respectivos produtos, como sendo a única que sabe utilizá-los. Pareceu-nos evidente ser essa a

d arte procurada, a causa da boa administração da cidade e

que, segundo aquele verso jâmbico de Ésquilo, está sentada ao leme da cidade, a pilotar e a dirigir tudo, e tudo utilizando com proficiência.

Critão — E estava certa essa suposição, Sócrates?

XIX —**Sócrates** — Tu mesmo julgarás, Critão, se quiseres ouvir o que nos aconteceu depois. Voltamos a considerar o assunto da seguinte maneira: Vejamos; essa arte real que domina tudo, faz alguma coisa por nós, ou e não? É evidente que faz, foi o que dissemos uns para os outros. Não terias afirmado a mesma coisa, Critão?

Critão — Sem dúvida.

Sócrates — E que dirias que ela faz? Por exemplo, se eu te perguntasse: comandando a medicina tudo o que ela dirige, que nos proporciona? Não dirias que é a saúde?

Critão — Perfeitamente.

Sócrates — E vossa arte, a agricultura, comandando 292 a tudo quanto dirige, que produz para nós? Não dirias que nos dá o alimento tirado da terra?

Critão — Exato.

Sócrates — E então? A arte real que comanda tudo quanto deve comandar, que chega propriamente a realizar? Talvez não encontres resposta fácil.

Critão — Não, por Zeus, Sócrates.

Sócrates — Nem nós, Critão. Mas, pelo menos, deves saber que se for essa a arte que procuramos, terá de ser útil.

Critão — Perfeitamente.

Sócrates — Nesse caso, terá de proporcionar-nos algo bom.

Critão — Forçosamente, Sócrates.

b **Sócrates** — E o bem, conforme já concordamos eu e Clínias, não é senão uma espécie de conhecimento.

Critão — Sim, foi o que disseste.

Sócrates — E tudo o mais, que podemos considerar como resultado da atividade da política — e terá de ser muita coisa, tal como deixar ricos os cidadãos, livres e concordes — tudo isso se nos afigurou como não sendo nem mau nem bom. O que ela precisa fazer é deixar-nos sábios e comunicar-nos conhecimento, se quiser ser útil c e proporcionar felicidade.

Critão — É isso mesmo; foi essa a conclusão a que chegaste, de acordo com o que já expuseste da conversa.

Sócrates — E a arte real, não deixa os homens sábios e bons?

Critão — Que o impede, Sócrates?

Sócrates — Porém deixará todo o mundo bom para tudo? E os outros conhecimentos, o do sapateiro, o do carpinteiro, é ela que nos comunica?

Critão — Penso que não, Sócrates.

d **Sócrates** — Qual é, então, esse conhecimento, e para que nos pode ser útil? Não terá de produzir nenhuma das obras que não sejam nem boas nem más, nem nos comunicar outro conhecimento a não ser ele mesmo? Digamos logo qual seja ele e em que o aplicamos. Afirmaremos, porventura, Critão, que com ele deixamos bons outros homens?

Critão — Perfeitamente.

Sócrates — Mas, em que estes nos poderão ser bons e em que úteis? Diremos, ainda, que deixam bons outros homens, e estes, por sua vez, mais outros? Porém, e em que serão bons, é o que nunca chegamos a saber, uma vez que rejeitamos todas as atividades políticas. É como se citássemos o provérbio que nada exprime: Corinto nasceu de Zeus. Como disse há pouco, estamos tão longe, agora, senão mais, ainda, de saber o que possa ser esse conhecimento que nos deveria fazer felizes.

Critão — Por Zeus, Sócrates! Pelo que vejo, ficaste em grande perplexidade.

Sócrates — De minha parte, Critão, depois que me 293 a vi nessa enleada, recorri a todos os tons e supliquei aos forasteiros, aos quais dei o qualificativo de Dióscuros, que nos salvassem, a mim e àquele mancebo, da terceira vaga de nossa disscussão, e se esforçassem ao máximo e com toda a seriedade para nos mostrar qual poderia ser esse conhecimento, cuja aquisição nos permitiria viver bem o resto da vida.

Critão — E então? Decidiu-se Eutidemo a dar-te a explicação pedida?

Sócrates — Como não? E iniciou, companheiro, o discurso por maneira soleníssima.

b XX — Deverei, Sócrates, ensinar-te o conhecimento que há tanto tempo te deixa atrapalhado, ou demonstrar que já o possuis?

Homem feliz! repliquei-lhe; vai tão longe o teu poder?

Sem dúvida, tornou a falar.

Então, por Zeus, lhe disse, demonstra que já o possuo; é mais fácil isso do que aprender na minha idade.

Então me responde, retrucou: conheces alguma coisa?

Sem dúvida, respondi; conheço muitas, conquanto sejam todas elas carecentes de importância.

É o bastante, me falou. E és de parecer que das c coisas que existem, alguma pode ser o que não é?

Por Zeus, penso que não.

E tu, prosseguiu, não dizes que conheces alguma coisa?

Conheço.

Logo, se conheces, és conhecedor.

Sim, disso, pelo menos.

Pouco importa; e não é forçoso conheceres tudo, visto seres conhecedor?

Não, por Zeus, repliquei; pois ignoro muita coisa mais.

Então? Se desconheces alguma coisa não és conhecedor.

Sim, amigo; do que não conheço.

E serás menos ignorante por isso? Mas agora mes- d mo disseste que eras conhecedor; donde se conclui que és ao mesmo tempo o que és e o que não és, com relação às mesmas coisas.

Muito bem, Eutidemo, lhe repliquei; como se costuma dizer: é belo tudo o que falas. Mas, de que modo possuo o conhecimento que procuramos? Não é possível a nenhuma coisa ser e não ser ao mesmo tempo; se eu conhecer alguma coisa, conheço tudo; pois não poderei ser conhecedor e ignorante ao mesmo tempo. Mas, uma vez que conheço tudo, possuo também aquele conhecimento? Não é isso o que afirmas, e nisso é que e consiste a tal sabedoria?

Tu mesmo te contradizes, Sócrates, replicou.

Como assim, Eutidemo? perguntei; não te encontras no mesmo caso? Pela minha parte, tudo o que me possa acontecer, estando eu contigo ou com o nosso querido Dionisodoro, não me causa aborrecimento. Dizei-me o seguinte: não há coisas que vós ambos conheceis e outras que ignorais?

De forma alguma, Sócrates, respondeu Dionisodoro.

Que me dizes? interpelei-o; então não sabeis nada?

294 a Oh, sabemos! replicou.

Nesse caso, conheceis tudo, continuei, visto conhecerdes algumas coisas.

Sim, tudo, foi a resposta; e tu também, se conheces uma coisa, conheces tudo.

Ó Zeus! exclamei; que coisa admirável enuncias e que grande bem nos foi revelado! E os demais homens, porventura saberão tudo, ou nada sabem?

Não poderão saber algumas coisas, respondeu, e ignorar outras e serem ao mesmo tempo sabedores e ignorantes.

E daí? perguntei.

Todos sabem tudo, foi sua resposta, desde que conheçam uma única coisa.

b Pelos deuses, Dionisodoro, voltei a manifestar-me; verifico que estais falando sério e que consegui, afinal, forçar-vos a isso. Assim, vós dois conheceis tudo? Por exemplo, a arte dos carpinteiros e a dos curtidores?

Perfeitamente, respondeu.

E coisas deste gênero, como, por exemplo, quantas estrelas há e quantos grãos de areia?

Perfeitamente, replicou; pensaste talvez que não iríamos responder afirmativamente?

XXI — Nessa altura, Ctesipo tomou a palavra. Por c Zeus, Dionisodoro, disse; dai-me alguma prova disso, para que me convença de que falais a verdade.

Que prova devo dar-te? perguntou.

Sabes quantos dentes tem Eutidemo e Eutidemo sabe quantos tu tens?

Não te basta, replicou, ouvir-nos afirmar que sabemos tudo?

De forma alguma, disse; responde pelo menos a

essa pergunta e mostra que o que dizeis é verdadeiro. E se cada um de vós declarar quantos dentes o outro tem, e ficar provado, depois de os contarmos, que acertastes, dar-vos-emos crédito em tudo o mais.

d Por imaginarem que se tratava de pilhéria, não quiseram responder, persistindo apenas em afirmar a cada pergunta de Ctesipo que conheciam tudo. Por fim, Ctesipo perdeu a cerimônia e não houve questão que não lhes apresentasse, chegando mesmo às mais escabrosas, para saber se as conheciam. Com ânimo resoluto, os dois enfrentavam o questionário, respondendo sempre que conheciam, à maneira de javalis que se atirassem contra os golpes, até que eu mesmo, Critão, levado pela increduli-
e dade, não pude deixar de perguntar a Eutidemo se Dionisodoro também sabia dançar.

E ele, Perfeitamente, respondeu.

Porém não sabes, objetei, saltar por cima de espadas, com a idade que tens, e virar na roda?

Não há o que eu não saiba, foi a sua resposta.

E porventura é só agora que sabeis tudo, ou sempre o soubestes?

Sempre, respondeu.

E quando éreis crianças, e logo depois de nascerdes, também sabíeis tudo?

295 a Tudo, disseram os dois ao mesmo tempo.

A todos nós isso pareceu incrível. Então Eutidemo perguntou: Não acreditas, Sócrates?

Com exceção, repliquei, de que sois, realmente, sábios.

Porém, se te dispuseres a responder-me, disse ele, vou mostrar que tu também confessas de ti mesmo todas essas maravilhas.

Terei grande prazer, voltei a falar, em ser refutado nesse ponto. Se eu sou, realmente, sábio sem ter consciência desse fato e me demonstrares que conheço tudo e que sempre conheci: com que maior tesouro eu poderia esbarrar em toda a vida?

XXII — Então responde, continuou.

b Vou responder; podes perguntar.

És conhecedor de alguma coisa, Sócrates, ou não?

Sou.

E é com alguma coisa que conheces o que conheces, ou não?

Com isso, justamente; penso que te referes à alma; não é isso que queres dizer?

Não te envergonhas, Sócrates, exclamou, de fazeres perguntas quando estás sendo interrogado?

Bem, respondi; mas, como devo proceder? Farei como te parecer melhor. E quando não souber o que me perguntares, ainda assim ordenas que responda, sem, por c minha vez, perguntar nada?

Mas, decerto, continuou, apanhas de algum jeito o sentido de minhas palavras.

Sem dúvida, respondi.

Então, responde de acordo com o que compreenderes.

Como assim? lhe retruquei; se me interrogares pensando de um determinado jeito e eu compreender de outra forma e apresentar minha resposta de acordo com o que imagino, ficarás satisfeito se minha resposta nada tiver com tua pergunta?

Eu, sem dúvida, respondeu; porém creio que o mesmo não se dará contigo.

Então, por Zeus, voltei a falar, não responderei sem primeiro ter compreendido bem.

Não queres responder de acordo com o que entenderes, porque só dizes tolices e te revelas mais caduco do d que fora tolerável.

Percebi que se aborrecera comigo por eu procurar analisar o que ele dizia, pois tencionava estabelecer um cerco e apanhar-me em sua rede de palavras. Pensei logo em Cono, que se zanga sempre que não consigo acompanhá-lo e que já não me concede muita atenção, por achar que sou de todo bronco. Mas, como eu tinha a intenção de entrar para sua escola, achei que era de bom aviso ceder, para que não me considerasse inepto e me recusasse como aluno. Então lhe falei: Se és de parecer, e Eutidemo, que devemos proceder dessa maneira, façamos assim mesmo. Sabes dirigir a discussão com muito mais habilidade do que eu, que sou leigo na matéria. Podes perguntar do começo.

XXIII — Então me responde, falou, novamente, se conheces com alguma coisa o que conheces, ou não?

296 a Conheço, respondi; com a alma.

Lá se põe ele de novo, exclamou, a responder mais do que lhe foi perguntado. Não perguntei com o que conheces, mas apenas se conheces com alguma coisa.

Foi por ignorância, lhe disse, que respondi mais do que devia. Desculpa-me. Direi, então, simplesmente, que sempre conheço com alguma coisa o que conheço.

E sempre, continuou, com a mesma coisa, ou ora com uma, ora com outra?

Sempre que conheço, respondi, é com esta mesma.

Insistes, me interpelou, em aumentar as respostas?

b É para que esse Sempre não nos pregue alguma peça.

A nós, não, me replicou; a ti, é possível. Porém responde: é com isso, sempre, que conheces?

Sempre, respondi, uma vez que é preciso cortar o Quando.

Assim, sempre conheces com isso. E, conhecendo sempre, conheces algumas coisas por meio disso com que conheces, e outras por outro meio, ou todas as coisas com isso mesmo?

É por meio disso, respondi, que conheço tudo o que conheço.

Lá vem outra vez, exclamou, o mesmo apêndice da resposta!

Não seja por isso, objetei; retiro o que conheço.

c Não retires nada, replicou; não pedi semelhante coisa. Basta que me respondas: poderias saber tudo se não soubesses tudo?

Seria um prrodígio, respondi.

De seguida, falou: Acrescenta agora o que quiseres, uma vez que confessaste que conheces tudo.

É o que parece, lhe disse; visto não valer a restrição O que conheço, terei de conhecer tudo.

Ora, voltou a falar, se confessaste que sempre conheceste por meio da mesma coisa o que conheces, seja isso quando sabes, seja como quiseres, de qualquer forma se admitiste que sempre conheces e que conheces

d tudo: é mais do que claro que também conhecias quan-

do eras criança, quando nasceste e quando foste concebido. Mais, ainda: antes de nasceres e antes do nascimento do céu e da terra, conhecias tudo, se sempre conheceste. Sim, por Zeus, acrescentou, como ficarás conhecendo tudo, sempre, se eu assim o quiser.

XXIV — Tomara que o queiras, exclamei, venerabilíssimo Eutidemo, se dizes realmente a verdade. Mas não tenho muita confiança de que sejas capaz disso, a menos que também o queira este teu irmão Dionisodoro. Assim talvez seja possível. Dizei-me então, continuei, porque,
e embora no mais não me seja possível convencer a dois monstros de saber que não conheço tudo, pois vós sois os que afirmastes isso: neste caso particular, Eutidemo, como poderei dizer que sei que os homens honestos são injustos? Vamos, manifestai-vos: sei isso ou não sei?

Sabes, não há dúvida, respondeu.

Que é o que eu sei? lhe perguntei.

Que as pessoas honestas não são injustas.

Exatamente, repliquei; há muito tempo. Não é isso,
297 a porém, que pergunto, mas onde foi que aprendi que os homens honestos são injustos?

Em parte alguma, interveio Dionisodoro.

Então desconheço isso, voltei a falar.

Estragas nossa exposição, disse Eutidemo dirigindo-se para Dionisodoro, porque desse jeito fica demonstrado que ele não conhece e que é, ao mesmo tempo, sabedor e ignorante.

Nessa altura, Dionisodoro enrubesceu. E tu, Eutidemo, voltei a falar, que me dizes? Achas que não falou
b certo teu irmão que tudo sabe?

Serei irmão de Eutidemo? apressou-se a dizer Dionisodoro.

Ao que lhe repliquei: Deixa isso, caro amigo, para depois que Eutidemo me ensinar como é que eu sei que as pessoas honestas são injustas. Não me invejes esta oportunidade de aprender.

Esquivas-te, Sócrates, disse Dionisodoro, e não queres responder.

É natural, lhe objetei; sendo, como sou, inferior a
c cada um de vós, isoladamente considerado, não é fazer figura feia pôr-me em fuga diante dos dois. Sou muito

mais fraco do que Héracles, que não foi capaz de lutar sozinho contra a Hidra, a tal sofista que tinha a habilidade, sempre que alguém cortava uma cabeça ao seu discurso, de fazer nascer muitas outras no lugar da primeira, e, ao mesmo tempo, contra outro sofista, certo caranguejo que, ao meu parecer, chegara do lado do mar e acabara de desembarcar. E como este, postado à sua esquerda, começasse a incomodá-lo, a falar e a mordê-lo,
d gritou por socorro para seu sobrinho Iolau, que de fato o ajudou bastante naquela conjuntura. Mas se o meu Iolau, que se chama Pátroclo, interferisse agora, pior eu ficaria do que antes.

XXV — Então me responde, disse Dionisodoro, uma vez que tu mesmo nos contaste essa história, se Iolau era mais sobrinho de Héracles do que de ti?

O melhor que posso fazer, Dionisodoro, lhe disse, é responder, pois não paras de perguntar, muito embora esteja convencido de que assim procedes só de inveja e para impedir que Eutidemo me transmita sua sabedoria.

Então, responde, replicou.

Vou responder, voltei a falar, para dizer que Iolau era sobrinho de Héracles e que, a meu ver, sobrinho meu
e não foi em grau nenhum, pois meu irmão não era pai dele; este tinha um nome muito parecido: parecido: chamava-se Íficlo e era irmão de Héracles.

E Pátroclo, perguntou, é teu irmão?

Perfeitamente, respondi, irmão uterino, não pelo lado paterno.

Nesse caso, ele é teu irmão e não é teu irmão?

Pelo menos, não o é pelo lado paterno, lhe falei; seu pai se chamava Queredemo, e o meu foi Sofronisco.

Então Queredemo era pai e Sofronisco também era?

298 a Sem dúvida, respondi; este foi meu pai, e o outro o dele.

Então Queredemo era diferente de pai?

Pelo menos, do meu era diferente.

E poderia ser pai, sendo diferente de pai? És a mesma coisa que uma pedra?

Receio muito, respondi, que me faças ficar sendo a mesma coisa, porém quer parecer-me que não sou.

Nesse caso, és diferente de pedra?

Sim, diferente.

Sendo diferente de pedra, prosseguiu, não és pedra, como não serás ouro se fores diferente de ouro?

Exatamente.

Nesse caso, se Queredemo era diferente de pai, não b era pai.

Parece mesmo que não era pai, lhe disse.

E se Queredemo for pai, tomou a palavra Eutidemo, por sua vez Sofronisco, sendo diferente de pai, não é pai, de forma que tu, Sócrates, acabarias não tendo pai.

Entrando no debate, disse Ctesipo: E com vosso pai, interpelou-o, não se dá a mesma coisa? Não é diferente de meu pai?

Longe disso, replicou Eutidemo.

Então é o mesmo? perguntou.

O mesmo, foi a resposta.

Eis um parentesco que não me agrada. Mas, dize-c me uma coisa, Eutidemo, continuou: ele é apenas meu pai ou também dos outros homens?

Também dos outros, respondeu; ou imaginas que a mesma pessoa pode ser pai e não ser pai?

É o que penso, disse Ctesipo.

Como assim?, perguntou: admites que o ouro pode não ser ouro, e o homem não ser homem?

Deixa disso, Eutidemo, exclamou Ctesipo; como diz o provérbio, não costuras pano com pano; terrível coisa afirmas com dizeres que teu pai é pai de toda a gente.

Mas é mesmo, replicou.

Porém só de homens, continuou Ctesipo, ou tam-d bém de cavalos e de todos os animais?

De todos, respondeu.

E tua mãe, também é mãe de todos eles?

Minha mãe também.

Então tua mãe também é mãe do ouriço-do-mar?

Sim, tal como a tua, respondeu.

Sendo assim, tens por pai um cachorro.

Tal qual como se dá contigo, respondeu.

Agora mesmo, Ctesipo, disse Dionisodoro, se res-

ponderes ao que eu te perguntar, vais concordar com tudo isso. Dize-me uma coisa: possuis um cão?

e Ordinaríssimo, respondeu Ctesipo.

E ele tem cachorrinhos?

Sim, respondeu; da mesma laia.

E o cão é pai deles?

Eu mesmo vi quando ele cobriu a cadela.

E então? O cão não é teu?

Perfeitamente.

Logo, sendo pai, ele é teu; de forma que esse cão virou teu pai, e tu, irmão dos cachorrinhos.

XXVI — E voltando Dionisodoro a falar logo após, antes de poder Ctesipo dizer alguma coisa, acrescentou: Responde-me ainda a uma perguntazinha: Bates no teu cachorro?

Rindo, Ctesipo, Sim, pelos deuses, disse, por não

299 a poder bater em ti.

Nesse caso, respondeu, bates no teu próprio pai.

Com muito mais razão, replicou Ctesipo, bateria no teu, por ter tido a idéia de gerar filhos tão sábios. Mas sem dúvida, Eutidemo, continuou, vosso pai e dos cachorrinhos lucrou muito com a sabedoria que estadeais.

Mas ninguém precisa de muita coisa, Ctesipo; nem ele nem tu.

Nem tu, também, Eutidemo? perguntou.

Nem eu nem qualquer outro homem. Dize-me o

b seguinte, Ctesipo: achas que é bom para um doente tomar remédio quando tem necessidade disso, ou não? E que, quando alguém parte para a guerra, é preferível levar armas em vez de ir desarmado?

Acho que sim, respondeu; conquanto seja de esperar que vais mimosear-me com mais outra amostra mirífica do teu engenho.

É o que verás agora mesmo. Porém responde: Uma vez que concordaste ser bom para qualquer pessoa tomar remédio quando tem necessidade, não é certo que lhe fará muito bem tomar a maior quantidade possível disso mesmo, e que será melhor, ainda, se juntarmos à poção uma carroça de heléboro amassado?

c Ao que Ctesipo respondeu: Perfeitamente, Eutide-

mo, uma vez que o doente a que se destina a bebida tenha o tamanho da estátua de Delfos.

A mesma coisa na guerra, continuou: se é bom levar armas, melhor ainda será carregar o maior número possível de escudos e de lanças, uma vez que isso é bom?

Sem dúvida, disse Ctesipo. E tu, Eutidemo, não pensas dessa forma? Para ti basta um escudo e uma lança?

Sim.

E Gerião e Briareu: porventura os armarias desse jeito? Julguei que a esse respeito fosses mais entendido, por saberes lutar armado, o que também acontece com o teu comparsa.

d Eutidemo calou-se, e Dionisodoro, voltando para o que fora antes respondido por Ctesipo, lhe perguntou: E não te parece que é bom possuir ouro?

Sem dúvida, respondeu Ctesipo, e em abundância.

E bens de fortuna, não achas vantajoso tê-los sempre e em toda a parte?

Sim, em grande quantidade, foi sua resposta.

E não admites também que o ouro é uma boa coisa?

Já admiti, respondeu.

Sendo assim, convirá a toda a gente trazer consigo, e sempre e por toda a parte, a maior quantidade possível. E o mais feliz dos homens seria o que tivesse na barriga três talentos de ouro, um talento no crânio e um estáter em cada um dos olhos.

De fato, Eutidemo, retornou Ctesipo, dizem que entre os citas os homens mais felizes e melhores são os que têm mais ouro no crânio, à maneira de como disseste há instantes que o cão era meu pai; e, o que ainda é mais de admirar, bebem nos seus próprios crânios revestidos de ouro, contemplando o interior deles e tendo nas 300 a mãos o vértice de sua própria cabeça.

E que coisas, perguntou Eutidemo, vêem os citas e os demais homens: as que se deixam ver ou as que não se deixam?

As que se deixam ver, naturalmente.

Nesse caso, a ti também?
A mim também.
Vês nossos mantos?
Vejo.
Então eles são susceptíveis de ver.
Maravilhosamente, respondeu Ctesipo.
Que é o que eles vêem? perguntou.
Nada. Porém decerto não acreditas que eles vejam; és muito igngênuo. Tenho a impressão, Eutidemo, de b que estás sonhando sem dormir, e se for possível falar sem dizer nada, é justamente o que se dá contigo.

XXVII – E não será possível, perguntou Dionisodoro, falar calando?
De nenhum jeito, respondeu Ctesipo.
Nem calar falando?
Menos ainda, foi a resposta.
Quando pronuncias pedra, madeira ou ferro, não falas do que está calado?
Não, respondeu, se passar por uma forja, pois dizem que o ferro fala e grita bem alto quanto nele tocam. Desta vez, portanto, o excesso de sabedoria te impediu de ver que não disseste nada. Porém demonstrai-me a c outra parte, como é possível calar quem fala.
Quis parecer-me que, naquele momento, Ctesipo se achava bastante nervoso, por causa de seu bem-amado. Quando silencias, perguntou Eutidemo, não silencias todas as coisas?
Perfeitamente, respondeu.
Então, silencias também quem fala, por fazer ele parte das coisas.
Como! disse Ctesipo; não são mudas as coisas?
Em absoluto, objetou Eutidemo.
Ora essa! meu excelente amigo: as coisas falam?
Sim; aldemenos as que falam.
Não foi isso que te perguntei, voltou a dizer, mas se todas são mudas ou se todas falam.
Nem uma coisa nem outra, e ambas ao mesmo tem- d po, disse Dionisodoro, tomando tapidamente a palavra. Tenho certeza de que não saberás tirar partido dessa resposta.

Explodindo, como de costume, em gargalhada, disse Ctesipo: Teu irmão, Eutidemo, com desdobrar a resposta, desorientou-se e se perdeu.

Com mostras de grande satisfação, pôs-se Clínias a rir, o que aumentou de mais de dez vezes a disposição de Ctesipo. Fui levado a imaginar, que com sua esperteza, Ctesipo havia surripiado dos dois irmãos essa resposta, pois entre os homens de hoje não há quem possua, como eles, tamanha sabedoria.

e XXVIII — Nessa altura, eu falei: Por que ris, Clínias, de coisas tão belas?

Em algum tempo já viste alguma coisa bela, Sócrates? perguntou Dionisodoro.

Já, Dionisodoro, respondi; e muitas.

301 a E eram diferentes do belo, perguntou, ou iguais ao belo?

Fiquei numa verdadeira entaladela, e achei que era muito bem feito, por não ter permanecido calado. Todavia, respondi que eram diferentes do próprio belo; mas que com cada uma delas havia uma certa beleza.

Logo, replicou, se houver um boi contigo, serás boi, e como agora tu me tens contigo, és Dionisodoro.

Não digas uma blasfêmia dessas, lhe falei.

Mas, de que modo, continuou, uma coisa que está b ao lado de outra pode ser outra?

Encontras dificuldade nisso? lhe perguntei.

Eu já tentava imitar a sabedoria dos dois irmãos, por achar aquilo muito divertido. Como não encontrar dificuldade, me falou, tanto eu como os demais homens, com o que não existe?

Que me dizes, Dionisodoro? perguntei; então o belo não é belo nem o feio é feio?

Serão como me parecerem, foi sua resposta.

E não te parece que seja assim?

Perfeitamente, respondeu.

Logo, terás também de admitir que o mesmo é o mesmo, e o diferente, diferente, pois é claro que o diferente qnão pode ser o mesmo. Sempre imaginei que nenhuma criança chegaria a pôr em dúvida que o diferente não seja diferente. Mas foi de caso pensado, Dionisodoro, que omitiste essa parte, conquanto em tudo o

mais me ficasse a impressão de que, à maneira de artesãos que se desempenham bem do seu mister, vós dois também vos saís otimamente desses debates dialéticos.

Sabeis, porventura, me perguntou, o que convém a cada artista? Para começar: a quem é conveniente forjar?

Sei: ao ferreiro.

E manipular o barro?

Ao oleiro.

d E matar, tirar o couro, cortar a carne em pedacinhos, assar e cozinhar?

Ao cozinheiro, respondi.

E se a qualquer um desses se fizer o que convém, estará direito?

Sem dúvida.

Então, conforme disseste, ao cozinheiro convém matar e esfolar? Admitiste isso ou não?

Admiti, foi a minha resposta; mas terás de desculpar-me.

Donde se conclui, prosseguiu, que se alguém matar o cozinheiro, cortá-lo em pedacinhos, assá-lo e cozinhá-lo, só fará o que lhe convém; e se alguém malhar o ferreiro ou amassar o oleiro na sua própria roda, fará também o que convém a ambos.

e XXIX — Oh Posido! exclamei; com isso pões o remate à tua sabedoria. Mas, chegarei em algum tempo a adquiri-la, de forma que possa considerá-la minha?

E conseguirias reconhecê-la, Sócrates, se ela chegasse a ser tua?

Se assim o determinares, respondi, é certeza.

Como! perguntou: achas que conheces o que te pertence?

Se não fores de outro parecer; pois teremos de começar por ti e acabar por Eutidemo, aqui presente.

E não consideras como teu, continuou, tudo o de 302 a que és dono e de que podes dispor à vontade? Por exemplo, não considerarias que era teu o boi ou o carneiro que tivesses a liberdade de vender, ou de dar, ou de sacrificar à divindade que entendesses? E o que não pudesses dispor dessa maneira, como não te pertencendo?

E eu, percebendo que algo extraordinário iria sair dessas perguntas, e, ao mesmo tempo, desejoso de ouvi-lo quanto antes, Perfeitamente, lhe disse; é isso mesmo. Minhas são apenas essas coisas.

E então, perguntou, não dás o nome de animal ao que tem alma?

b Sim, respondi.

E reconheces que só te pertencem os animais com os quais possas fazer tudo o que acabei de enumerar?

Reconheço.

Nessa altura, ele parou, fingindo que se perdia em profunda meditação, e: Dize-me uma coisa, Sócrates, continuou, possuis Zeus pátrio?

E eu, suspeitando o que viria no rastro disso, como de fato veio, a espernear como quem se visse colhido nas malhas de uma rede, tentei uma escapatória desesperada e respondi: Não, Dionisodoro.

c Então não passas de um tipo miserável; nem ateniense és, por não possuíres cultos e deuses pátrios, nem nada elevado e bom.

Assim não, Dionisodoro, obtemperei; fala melhor e não sejas tão rude em teus ensinamentos, pois em verdade mantenho o culto doméstico e dos antepassados e tudo o mais que nesse gênero cultivam os atenienses.

Nesse caso, os outros atenienses não têm Zeus pátrio?

Não, respondi; nenhum dos jônios lhe atribui esse nome, nem os que emigraram desta cidade para se estabelecerem alhures, nem nós mesmos. Possuímos Apolo d pátrio, por ser ele o pai de Ião. Entre nós, Zeus não é denominado pátrio, porém protetor do lar e da fratria, o que também se dá com Atena, a protetora da fratria.

É quanto basta, disse Dionisodoro; assim sendo, ao que parece, tens Apolo, Zeus e Atena?

Perfeitamente, respondi.

São essas, portanto, as tuas divindades?

Antepassados, lhe respondi, e senhores.

De qualquer forma, são teus; não acabaste de admitir que são teus?

Admiti, foi minha resposta; e daí, que me pode acontecer?

e E não serão também animais essas divindades? Reconheceste acima que o que tem vida é animal. Ou os deuses não terão vida?

Têm, respondi.

Logo, são animais?

Animais, respondi.

E dentre os animais, continuou, já admitiste que só te pertencem os que tiveres a faculdade de dar ou de vender, ou de sacrificar à divindade que bem entenderes.

Admiti, Eutidemo, foi a minha resposta; não há escapatória possível.

Então, dize-me depressa, voltou a falar, uma vez 303 a que confessas que Zeus e as outras divindades te pertencem, se te é permitido vendê-las ou dá-las ou fazeres com elas o que quiseres, como fazes com os outros animais?

Ante a violência do golpe, Critão, fiquei sem fala; porém Ctesipo veio em meu auxílio; Bravo, Héracles! exclamou; que belo raciocínio!

Ao que logo perguntou Dionisodoro: Héracles é que é bravo, ou o bravo é que será Héracles?

Então Ctesipo exclamou: Que argumentos, Posido! Os homens são invencíveis!

b XXX — Nessa altura, Critão, não houve dos presentes quem não elevasse às nuvens o argumento, ficando os dois irmãos quase esmagados sob a mole de aplausos, risadas e demonstrações de júbilo. Porque nas anteriores explosões dessa natureza só batiam as palmas os apaixonados de Eutidemo, enquanto nessa ocasião era como se até as próprias colunas do Liceu tomassem parte nos aplausos e se alegrassem com a vitória dos dois homens. Eu mesmo, de tal modo me senti abalado, que c confessei nunca ter visto homens tão sábios; e reduzido, por assim dizer, à condição de escravo diante de tão estupenda sabedoria, pus-me a elogiá-los e a exaltá-los, depois do que lhes falei: Sois felizes, por vos ter dotado a Natureza com esse talento que vos permite liquidar em tão curto prazo um assunto dessa magnitude! Entre as inúmeras coisas belas, Eutidemo e Dionisodoro, de vosso discurso, há uma particularmente sublime: o fato de não vos preocupardes com a maioria dos homens, principal-

mente os mais ilustres e considerados, mas apenas com
d os que vos são iguais. Mas de uma coisa estou certo: muito pouca gente se agradará desses argumentos, a saber, as pessoas que se parecerem convosco; os demais, tão pouco valor lhes concedem, que mais se envergonhariam de refutarem com eles qualquer adversário do que de se verem refutados. Vossos discursos revelam também um traço gentil e democrático: quando afirmais que não há nada belo nem bom, ou que o branco não existe e
e tudo o mais do mesmo gênero, ou que nenhuma coisa se distingue de outra, é muito certo, como dizeis, que costurais a boca dos homens. O que parece, porém, é que não costurais apenas as dos outros, mas também a vossa: é nisso que consiste a especial gentileza do argumento e o que o expunge de qualquer resquício de agressividade. O mais importante, porém, é que vossa invenção foi tão artificiosamente arquitetada, que não há quem não consiga dominá-la em muito pouco tempo, conforme observei muito bem em relação a Ctesipo, que, com rapidez, se
304 a mostrou capaz de imitar-vos de improviso. É interessante, realmente, esse aspecto de vosso negócio, no que respeita à facilidade de poder ser transmitido a terceiros, porém acho desaconselhável recorrer a discursos desse tipo em conversas em que haja muitos participantes, e se me aceitásseis um conselho, evitaríeis falar diante de um aglomerado de gente, para que outros não venham a aprender depressa o que ensinardes, sem vos darem os agradecimentos devidos. O melhor seria limitar a conversa apenas a vós dois; mas se tiver de haver estranhos, que
b seja somente quem vos pagar as aulas. E se fordes sensatos, aconselhareis isso mesmo a vossos discípulos: não conversarem nunca na presença de estranhos, a não ser convosco ou entre eles mesmos. Só é estimado, Eutidemo, o que é raro. A água é baratíssima, apesar de excelente, como diz Píndaro. E agora, continuei, só vos resta aceitardes-me e a Clínias como discípulos.

XXXI — Depois de falarmos isso, Critão, e mais algumas coisinhas, despedimo-nos. Vê agora como pos-
c sas apresentar-te juntamente comigo a esses forasteiros, pois se declaram capazes de dar lições a quem se dispuser a remunerá-los, sem que sirva de obstáculo nem a

idade nem a carência de dotes naturais. Chegam mesmo a afirmar — particularidade importantíssima que precisas conhecer — que esse estudo em nada prejudica as atividades interesseiras dos que se dispuserem a adquirir, sem grande esforço, semelhante sabedoria.

Critão — É verdade, Sócrates, que eu gosto muito de conversar e que desejaria aprender alguma coisa; mas, acontece que talvez me inclua no número dos que não se d assemelham a Eutidemo, porém no daqueles a que te referiste, que preferem ser refutados por argumentos dessa natureza a refutar quem quer que seja. E embora eu perceba todo o ridículo de pretender admoestar-te, vejo-me forçado a relatar-te o que me foi dado ouvir. Estando eu a andar de um lado para outro, saiu de vosso grupo e aproximou-se de mim um indivíduo que se tem na conta de habilidoso e que se sobressai particularmente nas causas judiciárias. Critão, me falou, prestaste atenção ao que esses dois sábios disseram?

Não, por Zeus, lhe respondi; não consegui ficar suficientemente perto para ouvi-los; é grande o acúmulo de pessoas.

e É pena, respondeu; compensaria o trabalho de ouvir.

Como assim? perguntei.

Porque terias a oportunidade de ouvir como conversam os maiores sábios do nosso tempo, nesse gênero de discursos.

A isso, interpelei-o: E que impressão tiveste deles?

Qual poderia ter sido, replicou, senão a de quem sempre ouve o palavrório vazio desses tipos que aplicam na discussão de ninharias um esforço descabido?

Foi assim, quase palavra por palavra, que ele me falou. Ao que lhe objetei: Mas a filosofia realmente é uma grande coisa.

Como grande coisa, meu caro! exclamou; não vale 305 a nada. Se tivesses ficado perto, tenho certeza de que te envergonharias, por pretender teu companheiro entregar-se por maneira tão prepóstera aos cuidados de dois tipos que não se incomodam com o que falam e se apegam exclusivamente às palavras. No entanto, como disse agora mesmo, eles passam por ser os maiores sábios do

nosso tempo. Mas a verdade, Critão, continuou, é que tanto o assunto como seus expositores nada valem e são mais do que ridículos.

b A meu ver, Sócrates, não me parece que ele estivesse certo — nem ele nem qualquer outra pessoa — em criticar semelhante ocupação. Mas, conversar com essa gente diante de auditório numeroso, isso é que se me afigura censurável.

XXXII — **Sócrates** — Critão, homens assim são admiráveis. Não sei ainda o que deva dizer. Mas, que espécie de indivíduo era o que falou contigo e criticou a filosofia? Era um desses que se comprazem nos debates dos tribunais, algum orador, provavelmente? Ou faz parte do número dos que enviam os discursos escritos por eles mesmos e com os quais os oradores digladiam?

c **Critão** — Orador é que ele não é, por Zeus; creio mesmo que nunca entrou no tribunal; porém é tido na conta de entendido na matéria e até mesmo, por Zeus, habilíssimo em compor discursos primorosos.

Sócrates — Agora compreendo; era sobre essa gente mesmo que eu ia manifestar-me. Pertencem ao tipo que Pródico diz encontrar-se na linha divisória da filosofia e da política; julgam-se os mais sábios dos homens, e mais: querem ser tidos nessa conta junto das multidões, só não alcançando semelhante desiderato por atuarem como empecilho as pessoas que se consagram ao estudo da filosofia. Por isso, acreditam que se conseguirem demonstrar que os filósofos de nada valem, ao mesmo passo eles alcançarão no conceito universal, sem maior resistência, a palma da sabedoria. Têm-se de fato, na conta de sábios, e sempre que levam a pior numa conversação particular, é que está em jogo algum discípulo de Eutidemo. Não é fora de propósito julgarem-se sábios, pois

e dispõem de um tanto de filosofia e de um tanto de sabedoria política. O cálculo deles está certo: só se adiantam em ambos os domínios até onde lhes convém; sem correrem nenhum perigo nem se envolverem em atritos, colhem os frutos de sua sabedoria.

Critão — Como, Sócrates! Achas procedente o que

306 a afirmas? Os discursos dessa gente são sempre muito elegantes.

Sócrates — É isso mesmo, Critão; são mais elegantes do que verdadeiros. Não é fácil convencê-los de que tanto os homens como tudo o que seja intermediário entre duas coisas e participe de ambas, no caso de uma delas ser ruim e a outra boa, torna-se melhor do que aquela e pior do que esta; se for um composto de dois bens que não tendem para o mesmo fim, ficará inferior a ambos, no que diz respeito às respectivas bondades que entraram em sua composição; e somente no caso de serem ruins os elementos componentes e de não tenderem
b para o mesmo fim é que se tornará melhor do que cada um de que venha a participar. Desse modo, se a filosofia é um bem e a ação política também é, porém cada uma em suas relações peculiares, e essa gente participa de ambas e se mantém num meio termo, carecerá de sentido tudo o que disserem pois serão piores do que ambas. No caso de uma ser boa e a outra ruim, serão melhores do que esta e piores do que aquela; só na hipótese de ambas serem ruins é que a tese deles é verdadeira; caso contrário, não. Porém não creio que eles admitam que ambas sejam ruins ou que uma seja ruim e a outra boa. O certo é que, como participantes de ambas, são inferiores a cada uma separadamente, no que respeita às respectivas finalidades que ensejam o alto conceito de que desfrutam a filosofia e a política. Ocupando, de fato, o terceiro lugar, esforçam-se por fazer crer que se encontram no primeiro. Precisamos perdoar-lhes a pretensão, sem nos aborrecermos com isso, e julgá-los apenas pelo que realmente forem. Só merece louvores quem enuncia ou põe em prática algo sensato e se esforça com denodo para sua realização.

XXXIII — **Critão** — O certo, Sócrates, como já te tenho dito várias vezes, é que me encontro em dificuldade com relação a meus filhos. Não sei o que fazer com eles. O menor é ainda muito moço, mas Critobulo já está crescido e necessita de alguém que o ajude. Sempre que converso contigo, separo-me com a convicção de que foi
e loucura ter-me preocupado com tanta coisa por causa dos pequenos, a começar pelo meu casamento, para dar-lhes uma mãe de boa estirpe; depois, esse afã de juntar dinheiro para deixá-los tão ricos quanto possível. Mas a

verdade é que me descuidei de sua educação. E quando dirijo a vista para qualquer desses supostos educadores, fico verdadeiramente apavorado, parecendo-me todos

307 a eles, examinados de perto, gente mais do que suspeita, para dizer-te a verdade. Por isso, não sei de que modo aconselhe o rapaz a estudar filosofia.

Sócrates — Amigo Critão, ignoras porventura que em todas as ocupações os incompetentes são infinitos e carecentes de valor, e poucos, pelo contrário, os esforçados e dignos de toda a consideração? A ginástica, por exemplo, não te parece uma bela coisa, e a economia, e a retórica, e a estratégia?

Critão — Sem dúvida, no meu modo de pensar.

b **Sócrates** — E então? E não vês que a maioria dos que exercem essas atividades é gente ridícula e absolutamente inepta?

Critão — Sim, por Zeus; tens razão.

Sócrates — Então, só por isso vais fugir de todas as ocupações e não permitir que teu filho exerça nenhuma?

Critão — Não fora justo, Sócrates.

Sócrates — Evita, por conseguinte, Critão, fazer o que não deves. Deixa de lado os que se dedicam à filosofia, quer sejam bons, quer sejam maus, porém examina em si mesmo o problema com a máxima diligência. Se chegares à conclusão de que a filosofia de nada vale, desaconselha todo o mundo de estudá-la, não apenas teus filhos; porém, no caso de te convenceres de que é o que eu penso, segue-lhe decidido os passos e pratica-a, como se diz, juntamente com teus filhos.

HÍPIAS MAIOR

(Ou: **Sobre o Belo** — Gênero anatréptico)

Personagens:

Sócrates — Hípias

St. III

281 a I — Oh! O belo e sábio Hípias! Há quanto tempo não vens a Atenas!

Hípias — É que não me dão folga, Sócrates. Cada vez que Élide tem alguma questão para resolver com outra cidade, sou eu sempre o primeiro que ela escolhe como embaixador, por considerar-me o melhor juiz e b relator dos assuntos debatidos em todas elas. Daí o ter sido enviado a vários lugares, nesse caráter, com tanta freqüência, porém mais amiúde e em missões de maior responsabilidade à Lacedemônia. Essa a razão — já que falaste nisso — de não aparecer aqui mais vezes.

Sócrates — Isso sim, Hípias, é que é ser homem verdadeiramente sábio e perfeito! De fato, em particular, fazes-te pagar bem pelos moços, com ser maior o c benefício que lhes prestas do que as vantagens que de tudo possas auferir, e como homem público és útil à pátria, tal como deve fazer quem não quiser ver-se desprezado por seus concidadãos, porém crescer na sua estima. Mas, Hípias, por que motivo os varões antigos, de tão grande fama pela sabedoria: um Pítaco, um Biante, um Tales de Mileto e os que viveram até ao tempo de Anaxágoras, senão todos, a grande maioria se absteve de tomar parte nos negócios públicos?

Hípias — Qual imaginas, Sócrates, que possa ter d sido, senão a incapacidade para abarcar com a inteligência, a um só tempo, assuntos particulares e públicos?

II — **Sócrates** — Dessa forma, por Zeus, teremos de admitir que, assim como as outras artes se aperfeiçoaram, a ponto de fazerem figura feia os artesãos antigos, em comparação com os de agora: diremos também que vossa arte particular, a dos sofistas, progrediu, e que os antigos, em confronto convosco, são principiantes em matéria de sabedoria?

Hípias — É assim mesmo como disseste.

Sócrates — E na hipótese, Hípias, de Biante retor-282 a nar à vida: faria papel ridículo ao vosso lado, como de Dédalo asseveram os escultores, que se tornaria alvo de chacotas se voltasse a fabricar espécimes como os que lhe asseguraram fama?

Hípias — Exatamente, Sócrates. Porém, da minha parte, com relação aos antigos e aos que nos precederam, começo por elogiá-los mais do que aos do nosso tempo, para precatar-me contra o ciúme dos vivos e de medo da cólera dos mortos.

b **Sócrates** — Acho que fazes muito bem, Hípias, em pensar e raciocinar dessa maneira. Posso dar-te o meu testemunho de que tens razão, e que, de fato, a arte de vós todos, sofistas, progrediu bastante no que diz respeito à capacidade de conciliar o bom desempenho dos negócios públicos com os interesses particulares. Górgias, por exemplo, sofista de Leontinos, que aqui veio como embaixador de sua pátria, por ser o mais indicado para tratar dos interesses dos Leontinenses nas assembléias populares, não só adquiriu fama de orador primoroso como ganhou muito dinheiro em nossa cidade, tanto em dissertações particulares como em aulas para os moços. O nosso amigo Pródico, também, caso queiras, que já aqui estivera várias vezes no caráter de embaixador e veio recentemente de Ceos para tratar de assunto público, conquistou grande fama com seus discursos, no conselho e em audições particulares, principalmente em aulas para os moços, que lhe granjearam somas fabulosas. Dos antigos, pelo contrário, nenhum se atreveu a exigir pagamento por suas lições nem a ostentar conhecimentos diante de uma multidão heterogênea, tão ingênuos eram todos, a ponto de ignorarem o valor do dinheiro. Aqueles dois, no entanto, isoladamente, ganharam mais com sua sabedoria do que qualquer artífice em sua profissão, o mesmo acontecendo antes deles com Protágoras.

III — **Hípias** — Como vejo, Sócrates, desconheces o lado belo de nossa profissão. Se soubesses quanto dinheiro já ganhei, ficarias admirado. Deixando de parte outras oportunidades, de uma feita cheguei à Sicília quando Protágoras lá se encontrava, no auge de sua fama e já bastante idoso. Pois, apesar de eu ser muito mais moço do que ele, em pouquíssimo tempo ganhei para mais de cento e cinqüenta minas, sendo que mais de vinte num único lugarejo, Ínicos. De volta para casa, entreguei tudo a meu pai, que ficou espantado e maravi-

lhado com aquilo, ele e meus concidadãos. Creio que sozinho já ganhei mais do que dois outros sofistas juntos, à tua escolha.

Sócrates — É admirável o que me contas, Hípias, e

283 a a melhor prova de que tua sabedoria e a dos homens do nosso tempo ultrapassa a dos antigos. Pelo que acabas de dizer, os contemporâneos de Anaxágoras eram uns ignorantões. Com Anaxágoras, dizem, aconteceu justamente o contrário: havendo herdado grande fortuna, por negligência veio a perder tudo, tal foi a maneira estulta como passou a vida a filosofar. Coisas do mesmo teor contam-se de outros antigos. O que me dizes se me afi-

b gura uma bela prova da superioridade do saber dos homens de hoje em relação ao dos antigos, sendo que muita gente é de opinião que o sábio, antes de mais nada, deve ser sábio para si mesmo, o que se comprova com a capacidade de ganhar muito dinheiro.

IV — Mas, sobre isso é o bastante. Agora dize-me uma coisa: das cidades a que costumas ir, qual te foi mais rendosa? Provavelmente, Lacedemônia, aonde vais com mais freqüência.

Hípias — Não, Sócrates; por Zeus!

Sócrates — Que me dizes? Foi onde ganhaste menos?

c **Hípias** — Nunca tirei de lá um só vintém.

Sócrates — É absurdo, Hípias, e de espantar o que referes. Mas, dize-me uma coisa: tua ciência não tem o poder de fazer progredir em virtude as pessoas que a praticam e estudam?

Hípias — E muito, Sócrates.

Sócrates — Então, é capaz de deixar melhores os filhos dos cidadãos de Ínicos e não poderás fazer o mesmo com os Espartanos?

Hípias — De forma alguma.

Sócrates — Sem dúvida, porque os Sicilianos se esforçam para ficar melhores, o que não se dá com os Espartanos.

d **Hípias** — Não, Sócrates; os Espartanos também se esforçam.

Sócrates — Nesse caso, será por falta de dinheiro que evitaram tua companhia?

Hípias — Também não, pois são muito ricos.

Sócrates — Por que motivo, então, não carecendo eles nem de vontade nem de meios, e estando tu em condições de prestar-lhes ótimo serviço, não te despediram carregado de dinheiro? Saberão os Lacedemônios, porventura, educar os filhos melhor do que tu? Será essa a explicação, a que darás o teu assentimento?

e **Hípias** — De forma alguma.

Sócrates — Assim sendo, é que na Lacedemônia não foste capaz de convencer os moços de que com o teu convívio eles avançariam mais no caminho da virtude do que na companhia dos pais. Ou foi a estes que não pudeste convencer da vantagem de te confiarem os filhos, em vez de cuidarem eles mesmos de sua educação? Pois não iremos atribuir-lhes o propósito de não quererem que os filhos se tornassem tão perfeitos quanto possível.

Hípias — Não creio, também, que tivessem esse propósito.

Sócrates — No entanto, a Lacedemônia desfruta de boa legislação.

Hípias — Sem dúvida.

284 a **Sócrates** — E nas cidades de boas leis a virtude é tida em alta conta.

Hípias — Muito.

Sócrates — Sendo que tu és quem melhor sabe comunicá-la aos outros.

Hípias — Muito melhor, Sócrates.

V — **Sócrates** — E o indivíduo mais capaz de ensinar a arte da equitação, não seria muito mais considerado na Tessália do que em qualquer outro lugar da Hélade, e não ganharia mais dinheiro lá, ou onde quer que haja algum interesse por essa arte?

Hípias — É possível que sim.

Sócrates — E quem fosse capaz de transmitir a outrem os altos conhecimentos da virtude, não seria muito
b mais acatado na Lacedemônia nem ganharia o dinheiro que quisesse, tanto lá como em qualquer outra cidade helênica bem governada? Ou serás de parecer, amigo, que na Sicília ou em Ínicos ele ganharia mais? Teremos

de acreditar, Hípias, em semelhante coisa? Acreditarei, se assim o ordenares.

Hípias — É que os Lacedemônios, Sócrates, não costumam tocar nas leis nem educar os filhos contra as normas estabelecidas.

Sócrates — Que me dizes? Não têm por hábito os c Lacedemônios agir com acerto, porém, errar?

Hípias — Não afirmaria semelhante coisa, Sócrates.

Sócrates — E não procederiam bem, se dessem aos filhos uma boa educação, em vez de educá-los mal?

Hípias — Sem dúvida; porém entre eles a lei não permite dar aos filhos educação estrangeira. A não ser isso, fica sabendo que, se em qualquer tempo houvesse quem entre eles ganhasse alguma coisa com aulas, eu perceberia mais dinheiro do que ninguém, pois gostam de ouvir-me e não me regateiam aplausos. Mas, como disse, a lei não o permite.

d **Sócrates** — E a lei, Hípias, no teu modo de pensar, é prejudicial ou útil à cidade?

Hípias — É instituída, segundo creio, com vistas à utilidade; mas, algumas vezes, pode prejudicar, quando mal feita.

Sócrates — Como! Os que fazem as leis não trabalham com a certeza de promover o maior bem da cidade? E será possível viver sem boas leis?

Hípias — É como dizes.

Sócrates — Sendo assim, quando se enganam a respeito do bem as pessoas que se propõem fazer leis, enganam-se no mesmo passo com relação à lei e ao que é legal, não te parece?

e **Hípias** — A rigor, Sócrates, é assim mesmo; porém os homens não costumam expressar-se dessa maneira.

Sócrates — Que homens, Hípias? Os instruídos ou os ignorantes?

Hípiass — A maioria.

Sócrates — E os conhecedores da verdade, constituem a maioria?

Hípias — Não, evidentemente.

Sócrates — Porém os que a conhecem, consideram que, para todos os homens, o útil é verdadeiramente mais legal do que o inútil. Ou não admites esse ponto?

Hípias — Admito no que respeita a ser verdadeiramente mais legal.

Sócrates — E não se passam as coisas conforme pensam os entendidos?

Hípias — Perfeitamente.

VI — **Sócrates** — Pelo que dizes, seria mais vantajoso para os Lacedemônios serem educados pelo teu método, embora estrangeiro, do que pelo nacional. (385 a)

Hípias — E nisso estou muito certo.

Sócrates — Como também disseste, Hípias, que o mais útil é o mais legal.

Hípias — Disse.

Sócrates — Assim, de acordo com tua afirmativa, ficaria mais legal serem educados por Hípias os filhos dos Lacedemônios, e contrário às leis o serem pelos pais, no caso, bem entendido, de virem a lucrar contigo.

Hípias — Como, de fato, lucrariam, Sócrates.

b **Sócrates** — Sendo assim, os Lacedemônios agem ilegalmente por não te darem dinheiro nem te confiarem os filhos.

Hípias — De acordo; tenho a impressão de que falas a meu favor, não me ficando bem contradizer-te.

Sócrates — E assim, meu caro, descobrimos que os Lacedemônios desobedecem às leis, e logo num assunto de tamanha gravidade, eles que passam por ser os que mais prezam as leis. Assim, eles te aplaudem, Hípias, e folgam de ouvir-te... Pelos deuses! a respeito de quê? (c) Evidentemente, do que tu mais entendes: dos astros e do que se passa no céu.

Hípias — De forma alguma; e assunto que não toleram.

Sócrates — Então, gostam de ouvir-te discorrer sobre geometria?

Hípias — Nada disso, pois muitos deles, por assim dizer, nem sabem contar.

Sócrates — Nesse caso, não apreciarão tuas explanações a respeito do cálculo.

Hípias — Nem um pouco, por Zeus.

Sócrates — Então, será o que sabes definir como (d) ninguém: o valor das letras e das sílabas, o ritmo e a harmonia do período.

Hípias — Que letras, amigo, e que harmonias?

Sócrates — Que é, então, que eles gostam de ouvir e em que não te regateiam aplausos? Dize-me o que seja, ›rque não consigo adivinhar.

Hípias — O que lhes digo, Sócrates, a respeito da geração dos homens e dos heróis, da fundação de colônias ou de como antigamente se formavam as cidades, e de tudo o que, de modo geral, se relaciona com a Anti-
e guidade, razão por que fui obrigado a recordar e estudar todas essas questões.

Sócrates — Por Zeus, Hípias; tiveste muita sorte, por não gostarem os Lacedemônios de ouvir de alguém a relação completa dos nossos arcontes, desde o tempo de Solão. Do contrário, ter-te-ia custado muito trabalho decorar tantos nomes.

Hípias — Por que, Sócrates? Basta-me ouvir uma só vez cinqüenta nomes seguidos, para retê-los.

VII — **Sócrates** — É verdade. Esqueci-me de que conheces a mnemônica. Compreendo que os Lacedemô-
286 a nios gostem de ouvir-te, pois não há o que não saibas; valem-se de ti como fazem as crianças com as velhas, para que lhes contem histórias interessantes.

Hípias — É isso mesmo, Sócrates, por Zeus. Ainda recentemente, falei-lhes com grande êxito a respeito das belas ocupações a que os moços devem aplicar-se, acerca do que escrevi um discurso admirável sob muitos aspectos, mas, principalmente, pela escolha dos vocábulos. O tema geral e o começo do discurso é mais ou menos o seguinte: Depois da tomada de Tróia, conta-se na minha
b história que Neoptólemo perguntou a Nestor quais seriam as ocupações mais indicadas para o jovem que almejasse alcançar fama. A seguir, Nestor respondendo lhe dá as mais variadas e acertadas indicações. Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato, além de muitas outras composições dignas de se ouvir. Fui convidado por Éudico, filho de Apemanto. Vê se compa-
c reces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem.

VIII — **Sócrates** — Farei assim mesmo, Hípias, se

Deus quiser. Porém agora responde a uma perguntinha sobre isso mesmo, que em boa hora me fizeste lembrar. Recentemente, meu caro, alguém me pôs em grande apuro, numa discussão em que eu rejeitava determinadas coisas como feias e elogiava outras por serem belas, havendo me perguntado em tom sarcástico o interlocutor: Qual é o critério, Sócrates, para reconheceres o que é d belo e o que é feio? Vejamos, poderás dizer-me o que seja o belo? — Com a ignorância que me é própria, fiquei atrapalhado e não pude encontrar resposta satisfatória. Ao retirar-me da reunião, senti-me irritado e formulei censuras contra mim mesmo, tendo firmado propósito de, na primeira oportunidade, quando encontrasse um dos vossos sábios, ouvi-lo e instruir-me, e depois de bem estudado o assunto, voltar a procurar o meu interlocutor para reiniciarmos nosso debate. E eis que chegaste na hora certa, como já disse. Explica-me e com precisão o que é o belo e esforça-te por dar-me resposta tão exata quanto possível, para que eu não me cubra de ridículo com outra derrota. É fora de dúvida que conheces isso muito bem, matéria, aliás, de pequena relevância entre os inúmeros conhecimentos de que dispões.

Hípias — Sim, muito pequena, Sócrates, por Zeus, e carecente de valor, por assim dizer.

Sócrates — Tanto mais facilmente apanharei o assunto, sem que daqui por diante alguém possa contradizer-me.

Hípias — Ninguém o fará; ou teria de ser vulgar e 287 a carecente de valor a minha profissão.

Sócrates — Por Hera! Belas palavras, Hípias, no caso de virmos a vencer o homem. Creio que não haverá inconveniente em imitá-lo, para, com tuas respostas, preparar minha argumentação e, assim, exercitar-me contigo do melhor modo possível. Tenho alguma prática de formular objeções. Se não te fizer diferença, eu mesmo as apresentarei, para ficar mais firme na matéria.

Hípias — Podes formulá-las. Como já disse, a quesb tão é muito simples; vou deixar-te em condições de responder a perguntas muito mais difíceis, de forma que ninguém te possa contradizer.

IX — **Sócrates** — Oh! isso é que é falar bem! Então, principiemos. Já que o mandas, vou colocar-me no lugar do outro, do melhor jeito que puder, e procurar interrogar-te. Se lhe repetisses aquele discurso a que te referiste há pouco, a respeito das belas ocupações, logo que acabasses de falar, antes de mais nada, como é seu costu-
c me, ele te interrogaria sobre o belo, mais ou menos nestes termos: Forasteiro de Élide, não é pela justiça que os justos são justos? — Responde, Hípias, como se fosse ele que te interrogasse.

Hípias — Diria que é pela justiça.

Sócrates — Então, a justiça é algo real?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Assim, pela sabedoria é que os sábios são sábios, como é também pelo bem que todos os bens são bens.

Hípias — Como não?

Sócrates — Logo, todas essas coisas são reais, sem que possam absolutamente deixar de sê-lo.

Hípias — São reais, sem dúvida.

Sócrates — E as coisas belas, não o são apenas por efeito da beleza?

d **Hípias** — Sim, da beleza.

Sócrates — Beleza essa que também existe?

Hípias — Sem dúvida. Mas, afinal, que é o que ele quer?

Sócrates — Então, explica-me, forasteiro, voltaria a falar: que é esse belo?

Hípias — Como assim, Sócrates? O autor dessa
e pergunta deseja saber o que é belo?

Sócrates — Penso que não, Hípias; porém o que seja o belo.

Hípias — E em que consiste a diferença?

Sócrates — Achas que não há diferença?

Hípias — Nenhuma.

Sócrates — É certeza saberes melhor. Mas presta atenção, amigo. Ele não te perguntou o que é belo, po-
e rém o que é o belo.

Hípias — Compreendo, bom homem, e vou responder a ele o que seja o belo, de forma que não possa

refutar-me. Fica, então, sabendo, Sócrates, para dizer-te toda a verdade, que o belo é uma bela jovem.

Sócrates — Ótimo, Hípias, pelo cão! Respondeste admiravelmente. Sendo assim, no caso de eu lhe falar

288 a dessa maneira, terei dado resposta certa à pergunta apresentada, sem que ninguém me possa contraditar?

Hípias — Como poderiam contraditar-te, Sócrates, se não há quem não pense desse modo e todos os que te ouvirem confirmarão que a resposta está certa?

Sócrates — Pois que seja. Mas permite, Hípias, que chame a mim o que acabas de dizer. Meu interlocutor argumentaria mais ou menos nestes termos: Vamos, Sócrates, responde-me: Se existe o belo em si, todas as coisas que denominas belas serão belas por esse fato? Eu, de meu lado, diria que uma bela jovem é bela por efeito do que deixa belas todas as coisas

b **Hípias** — E acreditas mesmo que ele se atreveria a negar que o belo não é o que disseste, ou que não cairia no ridículo se tentasse fazê-lo?

Sócrates — Tenho certeza, meu caro, de que o tentaria. Se com isso vier a cair no ridículo, os fatos o provarão. Porém vou mostrar-te como ele argumenta.

Hípias — Podes falar,

X — **Sócrates** — Como és encantador, Sócrates, me diria; e uma bela égua, não será bela também, visto o

c próprio Deus a ter elogiado no oráculo? — Que lhe responderíamos, Hípias? Poderemos deixar de dizer que uma bela égua não é bela? Como nos atraveríamos a negar que o que é belo não é belo?

Hípias — Tens razão, Sócrates; está muito certa a divindade em falar dessa maneira. Entre nós também há éguas admiráveis.

Sócrates — Muito bem, responderia. E uma lira bela, não é bela? Afirmá-lo-emos, Hípias?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Neste passo — tenho quase certeza, pois o conheço muito bem — ele perguntará: E uma bonita panela, meu caro, também não será bela?

Hípias — Mas, Sócrates, quem é esse homem?

d Como terá de ser ignorante, para atrever-se a empregar

nomes tão vulgares em assunto de tamanha importância?

Sócrates — É assim mesmo, Hípias: sem polimento nenhum, grosseirão e só preocupado com a verdade. De qualquer forma, teremos de dar-lhe alguma resposta. Proponho a seguinte: na hipótese de ser fabricada a panela por um bom oleiro, bem polida e redonda, e cozida no ponto certo, como são as panelas de duas asas da capacidade de seis côngios, tão bonitas todas elas: no e caso de referir-se a uma panela desse tipo, teríamos de concordar que é bela, pois como poderíamos afirmar que o que é belo não é belo?

Hípias — Não fora possível, Sócrates.

Sócrates — Então, ele dirá que uma bonita panela também é bela? Responde.

Hípias — O que eu acho, Sócrates, é o seguinte: qualquer utensílio desse tipo terá de ser considerado belo quando for bem trabalhado; mas todos eles não merecem ser postos em termos de comparação com um belo cavalo, uma bela donzela e todas as outras coisas verdadeiramente belas.

289 a **Sócrates** — Seja. Agora compreendo, Hípias, o que devemos responder ao nosso interpelante: Então não sabes, homem, como é verdadeiro aquele dito de Heráclito, que o mais belo símio é feio em comparação com o gênero humano? Assim, também, a mais bonita panela é feia em confronto com uma bela virgem, no dizer de Hípias, o sábio — Não é isso mesmo, Hípias?

Hípias — Perfeitamente, Sócrates; respondeste com muita propriedade.

Sócrates — Agora escuta, pois tenho certeza de que, depois disso, ele perguntaria: E a raça das virgens, b comparada com a dos deuses, não estará nas mesmas condições das panelas em confronto com as virgens? A mais bela virgem não parecerá feia? E esse Heráclito, mencionado por ti, não disse a mesma coisa: que o mais sábio dos homens, em confronto com um deus, não passa de um macaco, em sabedoria, beleza e em tudo o mais? — Não concordaremos, Hípias, que a mais bela virgem é feia, comparada com a raça dos deuses?

Hípias — Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates?

c **Sócrates** — Se lhe concedermos esse ponto, ele há de rir muito e nos dirá: Lembras-te, Sócrates, do que te foi perguntado? — Sem dúvida, lhe diria: o que vinha a ser o belo em si. — E sendo perguntado, continuara, a respeito do belo, sais-me com um exemplo que, segundo tu mesmo confessas, é tão belo como feio. — Realmente, lhe diria. — E agora, amigo, que me aconselhas a responder-lhe?

Hípias — Isso mesmo, é o que eu penso: se ele afirmar que, em comparação com os deuses, a raça dos homens não é bela, só dirá a verdade.

Sócrates — Mas, nessa altura, ele observaria: Se eu d te houvesse perguntado de início o que é ao mesmo tempo belo e feio, e tivesses respondido como agora, estaria certa a resposta. Mas o belo em si, que orna todas as coisas e as faz parecer belas, quando lhes comunica seu próprio conceito: ainda és de opinião que seja uma virgem, ou um cavalo, ou uma lira?

Hípias — Ora, Sócrates, se é isso que ele procura, é muito fácil mostrar-lhe o que seja o belo que adorna todas as coisas e as faz parecer belas quando se lhes e agrega. Esse sujeito é mais do que inepto, e nada entende das coisas belas. Se lhe respondesses: O belo, a respeito do qual me interrogas, não é senão o ouro, ele ficaria confuso e não persistiria em contestar-te. Todos nós sabemos que o objeto a que acrescentarmos ouro, por mais feio que fosse antes, fica bonito com esse ornato...

Sócrates — É que não sabes, Hípias, como o nosso homem é teimoso e difícil de aceitar alguma coisa.

Hípias — Como assim, Sócrates? Se o que se fala é 290 a certo, terá de aceitar. Caso contrário, cairá no ridículo.

XII — **Sócrates** — Tenho certeza, amigo, de que não somente ele rejeitará essa resposta, como ainda zombará de mim e me dirá: Quanta cegueira! Então, és de parecer que Fídias seja mau escultor? — Ao que lhe responderia: De forma alguma.

Hípias — Fora muito certa essa resposta, Sócrates.

Sócrates — Sem dúvida. Mas, depois de eu haver

b admitido que Fídias é um grande artista, ele voltaria a perguntar: E acreditas que Fídias não conhecesse o belo a que te referes? — Ao que eu diria: Como assim? — Por não haver feito de ouro, continuara, nem os olhos de Atenas, nem o resto do rosto, os pés e as mãos, para deixá-los mais belos com esse ouro, porém de marfim. É evidente que ele errou por ignorância, pois não sabia que tudo o que leva ouro fica mais belo. — Diante dessa pergunta, Hípias, que lhe responderíamos?

c **Hípias** — Não é difícil. Dir-lhe-íamos que Fídias acertou, pois o marfim, segundo penso, também é belo.

Sócrates — Por que motivo, então, voltaria a perguntar, não fez de marfim a parte mediana dos olhos, porém de pedra, e escolheu para isso, aliás, uma pedra muito parecida com o marfim? Uma bela pedra não será bela? — Admitiremos isso, Hípias?

Hípias — Admitiremos, desde que haja indicação para o seu emprego.

Sócrates — E quando não houver indicação, será feia? Concordaremos, ou não?

d **Hípias** — Sim, não havendo indicação, é feia.

d **Sócrates** — Sendo assim, varão sábio, voltaria a falar, o marfim e o ouro deixam belas as coisas, sempre que houver indicação, como as deixam feias no caso contrário. — Negaremos ou afirmaremos que ele tem razão?

Hípias — Afirmaremos que o que convêm a cada coisa é o que as deixa belas.

Sócrates — Então, perguntará: Que convém mais à panela a que há pouco nos referimos, a bonita, cheia de bons legumes: uma colher de ouro ou uma de pau de figueira?

XIII — **Hípias** — Por Héracles! Que homem,
e Sócrates! Não quererás dizer-me quem é ele?

Sócrates — Não o conheces, ainda mesmo que te dissesse como se chama.

Hípias — Porém uma coisa eu sei: que é um tipo ignorante.

Sócratess, — É um sujeito terrível, Hípias. Mas, de qualquer forma, que lhe responderemos? Qual das duas

colheres é a mais indicada para o legume e a marmita? Talvez a de pau de figueira? Deixa os legumes com mais aroma; sem falarmos, companheiro, que não há perigo de quebrar a panela nem derramar o caldo e privar de um prato apetitoso os que já se dispunham a saboreá-lo.

291 a Com a de ouro tudo isso poderia acontecer. A meu ver, devemos concluir que a colher de pau é mais indicada do que a de ouro, a menos que penses de outra forma.

Hípias — Sem dúvida, é mais indicada, Sócrates; porém eu não conversaria com um indivíduo que apresentasse perguntas desse tipo.

Sócrates — E com toda a razão, amigo; nem fica bem preocupar-se com nomes tão vulgares um indivíduo como tu, de vestes tão bonitas e com esses calçados, e tão conhecido em toda a Hélade por sua sabedoria. Po-

b rém nada me impede de ocupar-me com um tipo de tal espécie. Por isso, continua a instruir-me e responde por amor de mim. — Se a colher de pau de figueira, dirá a outra pessoa, convém mais do que a de ouro, necessariamente terá de ser mais bela, pois tu mesmo reconheceste, Sócrates, que o mais conveniente é sempre mais belo. — Teremos, então, Hípias, de admitir que a colher de pau é mais bonita do que a de ouro?

Hípias — Queres, Sócrates, que te apresente uma definição do belo que te livre de tanta importunação?

c **Sócrates** — Como não? Porém só depois de me dizeres o que devo responder a respeito das duas colheres a que me referi há pouco: qual delas é a mais bonita e conveniente?

Hípias — Se quiseres, responde que é a de pau.

Sócrates — Agora podes falar o que pretendias dizer. Por essa resposta, se eu disser que o belo é o ouro, não haverá jeito de provarmos que o ouro é mais belo do que o pau de figueira. E agora, qual é a outra definição do belo?

d **Hípias** — Vou dizer-te. Se não estou enganado, o que procuras é um belo que nunca, de nenhum jeito, possa parecer feio a ninguém.

Sócrates — Exatamente, Hípias; desta vez apanhaste muito bem o que eu queria significar.

Hípias — Então, escuta; se, depois disso, alguém

ainda te fizer alguma objeção, confessarei que não entendo nada de nada.

Sócrates — Pois dize logo, pelos deuses!

Hípias — Direi, então, que sempre e em toda a parte, para qualquer pessoa, o que há de mais belo é ser rico, gozar saúde, ser honrado pelos Helenos, chegar à e velhice e, assim como sepultou condignamente os pais, ser sepultado pelos filhos, por maneira bela e suntuosa.

XIV — **Sócrates** — Oh, oh! Hípias! Isso é que é linguagem admirável, sublime e verdadeiramente digna de ti. Por Hera, sou-te muito reconhecido por te mostrares tão bondoso comigo e disposto a ajudar-me, na medida de tuas forças. Porém ainda não pegamos o homem; ele vai zombar de nós a valer, podes ter certeza disso.

Hípias — Zombaria de mau gosto, Sócrates. Se não 292 a tiver o que objetar-nos e rir de nós, dele mesmo é que estará rindo, como se tornará, também, alvo de zombaria dos que o ouvirem.

Sócrates — É possível que seja assim mesmo; mas é possível, também, conforme pressuponho, que essa resposta não me enseje apenas zombaria.

Hípias — Como assim?

Sócrates — O que digo é que se ele estiver armado de bastão e eu não me puser fora do seu alcance, tentará aplicar-me uma boa tunda.

Hípias — Como! O homem é teu senhor? Se proce- b desse dessa forma, não se veria a braços com a justiça nem receberia punição? Não há justiça em vossa cidade, para deixar que os cidadãos se agridam reciprocamente e sem motivo algum?

Sócrates — Há; de jeito nenhum permitem semelhante coisa.

Hípias — Então, ele será punido, no caso de bater-te injustamente.

Sócrates — Não, Hípias; com semelhante resposta não seria injustamente, mas com toda a justiça, segundo me parece.

Hípias — A mim, também, Sócrates, uma vez que pensas desse modo.

Sócrates — Queres que te declare por que acho que

me bateria com razão, se eu lhe desse aquela resposta? Não irás também agredir-me sem me ouvir? Ou permitirás que fale?

c Hípias — Fora absurdo, Sócrates, não permitir. Mas, que poderás argumentar?

XV — **Sócrates** — Vou dizer-te, recorrendo ao mesmo processo de que me vali há pouco, quando imitei essa pessoa, para não dirigir-te expressões duras e desagradáveis, como ele certamente procederia. Pois fica sabendo que ele se expressaria da seguinte maneira: Sócrates, me diria, achas que recebeste injustamente essas pauladas, depois de haveres cantado um ditirambo tão comprido e desafinado e que tanto se afasta da questão? — Como assim? lhe perguntara. — Como? voltaria

d ele a falar; já te esqueceste de que te interroguei a respeito do belo em si, que confere beleza a todas as coisas a que se agrega, ou seja pedra ou madeira, homem ou

deus, qualquer ação ou conhecimento? Isso, homem, o que seja o belo em si, é o que eu pergunto; porém não consigo fazer-me compreender; é como se falasse a uma pedra, uma pedra de moinho, sem ouvidos nem cérebro. — Ficarias aborrecido, Hípias, se, tomado de pavor, lhe

e respondesse nos seguintes termos: Mas foi Hípias quem definiu o belo dessa maneira, apesar de lhe ter eu interrogado exatamente como fizeste comigo, sobre o que seja o belo, sempre e para toda a gente. — Que me dizes? Não te zangarás comigo, se lhe der essa resposta?

Hípias — Sei com toda a segurança, Sócrates, que o que eu disse é belo para todo o mundo e que sempre será assim mesmo.

Sócrates — Sempre? há de insistir; o belo sempre terá de ser belo.

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Como sempre o foi, insistirá.

Hípias — Sempre.

Sócrates — E também para Aquiles, continuaria, disse o forasteiro de Élide que seria belo ser sepultado depois de seus antepassados, o que será válido, outros-

293 a sim, para seu avô Éaco, e todos quantos descenderam dos deuses, e para os próprios deuses?

XVI — **Hípias** — Isso também? Ele que baixe para os mortos! Esse sujeito, Sócrates, é blasfemo até nas perguntas.

Sócrates — Mas não seria igualmente blasfemo responder afirmativamente a quem apresentasse essa questão?

Hípias — Talvez.

Sócrates — Talvez tu mesmo, ele diria, te encontres nesse caso, quando afirmas que é sempre belo para toda a gente ser sepultado pelos filhos e sepultar os pais. Ou não estaria Héracles incluído nesse número, e todos aqueles a quem há pouco nos referimos?

Hípias — Porém eu não me referi aos deuses.

b **Sócrates** — Nem aos heróis, ao que parece.

Hípias — Também não; nem ao menos aos que foram filhos dos deuses.

Sócrates — Só aos que o não foram?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Sendo assim, de acordo com o que voltas a afirmar, é vergonhoso, ímpio e feio para heróis do tipo de Tântalo, Dárdano e Zeto, porém é belo para Pélope e todos os de origem semelhante.

Hípias — *É o que me parece.*

Sócrates — Pensas agora, diria ele, o contrário do que declaraste há pouco: que sepultar os pais e ser sepul-
c tado pelos filhos, por vezes é vergonhoso para algumas pessoas. Mais, ainda, quero crer: é impossível que isso tenha sido ou seja belo para alguém, passando-se com esse exemplo o que se observou com o caso da virgem e da panela, apenas com maior dose de ridículo, a saber: de ser belo para alguns e feio para outros. Nem hoje, Sócrates, por conseguinte, concluiria, estás em condições de responder à pergunta sobre o que seja o belo. — Serão desse teor, aproximadamente, as censuras que me fará, e com razão, se lhe responder conforme disse.

d XVII — Mais ou menos desse modo, Hípias, é que, na maioria das vezes, ele conversa comigo. Porém de longe em longe como que se compadece de minha inexperiência e ignorância muito próprias, sugerindo ele mes-

mo a resposta, com perguntar se o belo não me parece ser isto ou aquilo, fazendo o mesmo com o que constitui o objeto de nossa investigação e a respeito do que estejamos conversando.

Hípias — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Vou explicar-te. — Ó bem-aventurado Sócrates, dirá ele; pára com isso e deixa de responder-me dessa maneira. Tuas respostas são por demais simplórias e muito fáceis de refutar. É preferível considerares se não te parece que o belo seja aquilo de que tratamos há pouco em nossas respostas, quando afirmamos que o ouro é belo onde for conveniente, e feio onde o não for, e assim com tudo o mais a que ele se juntar. Investiga isso, precisamente: a conveniência em si mesma e sua natureza, para ver se, porventura, não é isso o belo. — Nessas condições, continuo sempre a concordar com ele, por não saber o que dizer. E tu, não achas que o belo é o que convém?

Hípias — É exatamente o que eu penso, Sócrates.

Sócrates — Examinemos, pois, a questão, para não nos deixarmos enganar.

Hípias — Sim, examinemo-la.

Sócrates — É o seguinte: diremos que o conveniente é o que faz parecer belos os objetos a que se junta, ou o que os deixa realmente belos, ou não será nem uma coisa nem outra?

294 a

Hípias — Minha opinião...

Sócrates — Qual é?

Hípias — É o que faz parecer belo. Seria o caso de alguém, embora ridículo, que usasse manto ou calçados adequados: pareceria belo.

Sócrates — Se a conveniência faz as coisas parecerem mais belas do que são na realidade, não passa de uma burla com relação à beleza, não o que procuramos, Hípias. O que procuramos é o por meio do que são belas todas as coisas belas, tal como por certa superioridade são grandes as coisas grandes; isto é, o que as deixa grandes, ainda que o não pareçam; uma vez que umas ultrapassem outras, serão necessariamente grandes. O mesmo precisamos dizer do belo, que deixará belas todas as coisas a que se agregue, quer o pareçam quer não,

b

seja o que for. O conveniente é que não poderá ser, pois, conforme disseste, faz as coisas parecerem mais belas do que são, sem deixar que apareçam como são na realidade.
c O que deixa as coisas belas, como acabei de dizer, quer assim pareçam quer não pareçam, esforcemo-nos por descrever o que seja. É o que teremos de procurar, se quisermos encontrar o belo.

Hípias — Mas o conveniente, Sócrates, onde quer que se encontre, tanto deixa belo como faz parecer belo.

Sócrates — Então, não é possível que o que é realmente belo não pareça tal, se tiver consigo o que faz parecer belo?

Hípias — É impossível.

XVIII — **Sócrates** — Admitiremos, portanto, Hípias, que tudo o que é realmente belo, instituições ou
d práticas, é sempre considerado belo e, como tal, parece a todo o mundo? Ou, pelo contrário, será de todo desconhecido, não havendo como ele o que provoque tantas discórdias e lutas, assim na vida particular dos homens como na pública das cidades?

Hípias — Esta segunda hipótese, Sócrates, de preferência: é desconhecido.

Sócrates — Porém tal não acontecera, no caso de se lhe acrescentar a aparência, o que se daria se a conveniência fosse o belo, e não somente deixasse belas as coisas como as fizesse parecer, realmente, belas. Donde se colhe, que se o conveniente é o que realmente dá
e beleza às coisas, terá de ser o belo que procuramos, não podendo ser, no entanto, o que faz as coisas parecerem belas. Por outro lado, se for o que as faz parecer belas, não poderá ser o belo que procuramos, pois este empresta beleza às coisas. Ambos, porém, comunicar ao mesmo tempo às coisas a aparência e a realidade da beleza ou do que quer que seja, é o que não poderá ser produzido pela mesma causa. Teremos, portanto, de escolher na presente alternativa, com relação ao que seja conveniente: é o que faz as coisas parecerem belas ou o que as deixa belas de verdade?

Hípias — A meu parecer, Sócrates, é o que as faz parecer belas.

Sócrates — Babau! Tornou a escapar-nos, Hípias, o

conhecimento do que seja o belo, uma vez que o conveniente se nos revelou diferente do belo.

Hípias — É muito certo, Sócrates, por Zeus, e isso me deixa extremamente confuso.

595 a **Sócrates** — De qualquer forma, companheiro, não permitiremos que nos fuja; ainda remanesce a esperança de chegarmos a descobrir o que seja o belo.

Hípias — Sem dúvida, Sócrates; e não será difícil. Tenho certeza de que, se me recolher algum tempo para refletir, apresentar-te-ei uma definição mais exata do que toda exatidão.

XIX — **Sócrates** — Não prometas muita coisa, Hípias; bem vês quanto trabalho esse assunto já nos deu; b não vá aborrecer-se conosco e fugir para mais longe. Mas estou falando à toa; pois sei muito bem que o encontrarás com facilidade quando ficares só. Mas, pelos deuses, descobre-o na minha presença, ou, no caso de estares de acordo, associa-me a essa pesquisa, como fizeste até agora. Se o encontrarmos, será ótimo; caso contrário, resignar-me-ei com minha sorte, e, uma vez posto de lado, facilmente o encontrarás. Além do mais, vindo nós a encontrá-lo, não continuarei a incomodar-te com minhas perguntas a respeito do que achaste sozinho. Considera agora o seguinte; quem sabe se és de parecer que o belo c seja isso. O que eu digo — porém presta toda a atenção, para que eu não me saia com algum disparate — é que devemos considerar belo o que é útil. Cheguei a essa conclusão pelas seguintes considerações: não são belos os olhos — é o que afirmamos — que parecem incapazes de ver, porém os aptos e empregados para esse fim; não é isso mesmo?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Com relação a todo o corpo, também, não dizemos que este é belo para correr e aquele para d lutar, e de igual modo procedemos com os animais, pois damos o nome de belo ao cavalo, ao galo, à codorniz, como a todos os vasos e veículos, ou terrestres ou marítimos, a navios mercantes e trirremes, bem como a todos os instrumentos, ou sejam de música ou das demais artes, e caso queiras, também, às ocupações e instituições: a todos damos o nome de belo, de acordo com o mesmo

princípio, considerando como cada um se originou ou foi feito ou como se encontra; e o que é útil denominamos belo, considerando o modo por que é útil, para que e quando pode ser útil, e bem assim como feio tudo o que for inútil sob todos esses aspectos. Não pensas também dessa maneira, Hípias?

e

Hípias — Penso.

XX — **Sócrates** — E também: o que é capaz de fazer alguma coisa é útil para o que ele é capaz de fazer, como será inútil para o que for incapaz.

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — A capacidade, por conseguinte, é bela, e a incapacidade, feia.

Hípias — Sem dúvida nenhuma; e que, de fato, as coisas se passam desse modo, Sócrates, temos testemunho eloqüente na política, pois nada há mais belo do que a capacidade de mandar em sua própria cidade, como é feio não ter nenhuma autoridade.

296 a

Sócrates — Dizes bem. Talvez seja essa a razão, Hípias, pelos deuses, a razão de ser a sabedoria o que há de mais belo, e a ignorância o que há de mais feio?

Hípias — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Não te mexas, caro amigo, pois tenho outra vez medo do que acabamos de afirmar.

b

Hípias — Por que ter medo, Sócrates? Teu argumento marcha agora admiravelmente.

Sócrates — Quem me dera que assim fosse! Porém examina comigo o seguinte: poderá alguém fazer o que não sabe ou o de que é absolutamente incapaz?

Hípias — De forma alguma; como o poderia, se lhe falta capacidade?

Sócrates — Os que cometem erros e involuntariamente procedem mal ou fazem mal alguma coisa, não é verdade que jamais o teriam feito se carecessem de capacidade?

c

Hípias — Evidentemente.

Sócrates — Pois é a capacidade que deixa capazes os capazes; não há de ser a incapacidade.

Hípias — Não, realmente.

Sócrates — Logo, todas as pessoas capazes para alguma coisa são capazes de fazer o que fazem.

Hípias — Certo.

Sócrates — Porém, desde pequenos, os homens fazem muito mais o mal do que o bem, e cometem faltas involuntariamente.

Hípias — Isso mesmo.

Sócrates — E então? Essa capacidade e essas coisas úteis, uma vez que sejam úteis para fazerem o mal, diremos que são belas, ou estarão longe disso?

d **Hípias** — Muito longe, Sócrates, é o que eu penso.

Sócrates — Nesse caso, Hípias, ao que parece, para nós a capacidade e a utilidade não são o belo.

Hípias — Sim, Sócrates, sempre que a capacidade realizar o bem e for útil.

XXI — **Sócrates** — Foi-se, então, nossa conclusão de que a capacidade e a utilidade sejam simplesmente o belo. Mas o que nossa alma queria dizer, Hípias, não é que a utilidade e a capacidade, sempre que aplicadas em algo bom, constituem o belo?

e **Hípias** — Acho que sim.

Sócrates — Mas isso é o vantajoso, não é verdade?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Sendo assim, os belos corpos e as belas instituições, a sabedoria e tudo o mais a que nos referimos há pouco, são belos por serem vantajosos.

Hípias — É evidente.

Sócrates — O vantajoso, portanto, se nos revelou como sendo o belo, Hípias.

Hípias — Sem dúvida, Sócrates.

Sócrates — Mas o vantajoso é o que produz o bem.

Hípias — Certo.

Sócrates — Ora, produzir alguma coisa é ser causa dessa coisa, não te parece?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Logo, a causa do bem é o belo.

297 a **Hípias** — Isso mesmo.

Sócrates — Porém, Hípias, a causa e aquilo de que ela é causa são diferentes, pois a causa não pode ser causa da causa. Considera o seguinte: a causa não se nos revelou como operante?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Ora, o que produz algo, só produz o que se forma, não o próprio produtor.

Hípias — Certo.

Sócrates — Logo, a causa não é causa da causa, mas do que for produzido por meio dela.

b **Hípias** — Perfeitamente.

Sócrates — Se o belo, portanto, for causa do bem, o bem será produto do belo, sendo por isso, como parece, que nos esforçamos em pós da sabedoria e das demais coisas belas, porque o produto a que dão origem, a saber, o bem, é merecedor desse esforço. Daí, ser possível acabarmos por descobrir que o belo é, de algum modo, o pai do bem.

Hípias — É muito certo, Sócrates; falaste admiravelmente.

Sócrates — E também não será certo dizer que o pai não é filho, nem que o filho é pai?

c **Hípias** — Certíssimo.

Sócrates — E que nem a causa é efeito, nem o efeito, causa?

Hípias — Só dizes a verdade.

Sócrates — Por Zeus, caro amigo! Nesse caso, nem o belo é bom, nem o bom é belo; ou achas possível isso, de acordo com o que dissemos?

Hípias — Não, por Zeus; acho que não.

Sócrates — Dar-nos-emos, então, por satisfeitos e diremos que o belo não é bom nem o bom é belo?

Hípias — Não, por Zeus; isso não me satisfaz.

Sócrates — Por Zeus, Hípias, tens razão; a conclu-

d são a que chegamos é a que menos me satisfaz.

Hípias — Eu também sou dessa opinião.

XXII — **Sócrates** — Assim, diferentemente do que há pouco nos parecia, é bem possível que nossa bela conclusão, de que o belo seria o útil, o vantajoso ou o que produz o bem, não esteja absolutamente certa, vindo a ser, até mais ridícula do que as anteriores, quando imaginamos que o belo era uma donzela e todas as outras coisas que antes enumeramos.

Hípias — Parece que sim.

Sócrates — De minha parte, Hípias, não sei para

onde virar-me; estou desorientado. E tu, tens alguma sugestão a fazer?

e Hípias — Neste momento, nenhuma; mas, como disse há pouco, se puser-me a refletir, encontrarei algo.

Sócrates — Porém, dada a minha sede de saber, acho que não agüentarei essa demora. Tanto mais, que me parece ter encontrado uma boa saída. Escuta aqui: se denominássemos belo o que nos proporciona prazer, isto é, não toda espécie de prazer, mas apenas os que alcan-

298 a çamos pela vista e pelo ouvido, de que modo poderíamos defender-nos? É fora de dúvida, Hípias, que os belos homens, as coisas variegadas, os trabalhos de pintura e de escultura nos são agradáveis à vista, quando belos, como também se dá com os belos sons, a música em todas as suas manifestações, os discursos e a poesia; de forma que, se respondêssemos àquele sujeito impertinente: O belo, caro amigo, é o que nos deleita por meio da vista e do ouvido, não te parece que poríamos fim ao seu atrevimento?

Hípias — Eu, pelo menos, Sócrates, sou de opinião

b que desta vez o belo foi muito bem definido.

Sócrates — E então? E as belas ocupações e instituições, Hípias, diremos que são belas por nos agradarem através da vista ou do ouvido, ou serão de natureza diferente?

Hípias — É bem possível, Sócrates, que ao nosso homem não ocorresse semelhante distinção.

Sócrates — Pelo cão, Hípias! Porém não seria de esperar o mesmo com a pessoa diante da qual eu mais me envergonharia de divagar sem nexo e de imaginar que digo alguma coisa, quando, em verdade, nada digo.

Hípias — Quem é essa pessoa?

Sócrates — Sócrates, filho de Sofronisco, que de

c jeito nenhum me permitiria enunciar superficialmente qualquer proposição, sem a ter examinado a fundo, nem afirmar o que não conheço como se, de fato, conhecesse.

Hípias — Eu, também, depois do que disseste, me inclino a pensar que o caso das leis é diferente.

XXIII — **Sócrates** — Devagar, Hípias! Tenho medo de cair na mesma trapalhada de há pouco, a respeito do belo, quando imaginávamos estar no bom caminho.

Hípias — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Vou dar-te minha opinião, tenha ou não d algum valor. Pode bem ser que isso de ocupações e leis não se encontre fora do campo das sensações que nos chegam por intermédio da vista e dos ouvidos. Porém firmemos a proposição de que é belo o prazer alcançado desse modo, deixando de parte o que respeita às leis. E se esse indivíduo a que me refiro, ou outro qualquer, nos perguntasse: Qual a razão, Hípias e Sócrates, de distinguirdes entre o prazer em geral e esse prazer particular a que dais o nome de belo, e por que recusais essa e denominação aos prazeres relacionados com o alimento, a bebida, o amor e tudo o mais do mesmo gênero? Afirmareis, porventura, que não sejam agradáveis e que não há prazer em tudo o que não for vista ou ouvido? — Que lhe responderíamos, Hípias?

Hípias — De todo jeito, Sócrates, teríamos de confessar que nas demais sensações também há muito prazer.

Sócrates — Por que motivo, então, perguntaria, se esses prazeres não são menos prazeres do que os outros, 299 a recusais-lhes essa denominação e os despojais do qualificativo de belo? — Porque, é o que lhe diríamos, não haveria quem não risse de nós, se disséssemos que comer não é agradável, porém belo, e que um bom perfume não é agradável, porém belo. No que respeita ao amor, também, todos afirmarão de pés juntos ser o que há de mais agradável; mas, quando alguém se dispõe a praticá-lo, furta-se à vista de toda a gente, por ser o que há de mais feio de ver-se. — Se lhe falássemos desse modo, Hípias, talvez o nosso homem nos respondesse: Compreendo, dir-nos-ia, que há muito tempo revelais acanhamento em declarar que esses prazeres são belos, b porque os homens não os consideram como tais. Porém, não perguntei o que a maioria dos homens considera belo, senão o que é belo. A isso responderemos, quero crer, de acordo com nossa anterior proposição, se afirmarmos que o belo é a parte do agradável que alcançamos por meio da vista ou do ouvido. Achas que

essa definição poderá servir-nos, Hípias, ou precisaremos acrescentar-lhe alguma coisa?

Hípias — De acordo com o que afirmamos antes, Sócrates, não poderemos responder de maneira diferente.

XXIV — **Sócrates** — Bela resposta, ele diria. Logo, c se o belo é o prazer que nos vem por meio da vista ou do ouvido, todos os prazeres que não forem dessa natureza, é evidente que não poderão ser belos. Admitiremos isso?

Hípias — Sim.

Sócrates — E o que é agradável por meio da vista, perguntaria, é agradável ao mesmo tempo por meio da vista e do ouvido, assim como o prazer do ouvido será também agradável ao mesmo tempo por meio do ouvido e da vista? — De forma alguma, responderíamos; o que é alcançado por um desses meios não pode sê-lo por ambos ao mesmo tempo, se é esse, como parece, o sentido de tua pergunta. O que afirmamos é que é belo cada d um desses prazeres isoladamente considerado, e que ambos o são. — Dar-lhe-íamos essa resposta?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Como! voltaria a falar; um prazer qualquer pode diferençar-se de outro pelo fato de ser prazer? Não se trata de saber se um prazer é maior ou menor do que outro, mais ou menos intenso, porém se um difere de outros, por ser, justamente, prazer e os outros não? — Parece-nos que não; não é verdade?

Hípias — Sim; acho também que não.

Sócrates — Logo, prosseguirá, terá sido por outra razão que não a de ser agradável, que escolhestes, dentre e as demais, estas duas qualidades de prazer, por haverdes percebido em ambos algo que os diferencia dos outros e que vos leva a denominá-los belos. Evidentemente, não é belo o prazer da vista apenas pelo fato de o alcançarmos por meio desse sentido; se fosse essa a razão de ser ele belo, o outro, que se origina do ouvido, não poderia sê-lo, por não se tratar de um prazer alcançado por intermédio da vista. — Tens toda a razão, lhe diríamos.

Hípias — Sim, é o que lhe diríamos.

300 a **Sócrates** — O mesmo se dá com o prazer alcançado por intermédio do ouvido: não é belo por nos vir por

meio do ouvido, pois, nesse caso, não seria belo o prazer da vista, por não nos vir por intermédio do ouvido. — Ao indivíduo que nos falasse dessa maneira diríamos que está com a razão?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Mas o fato, como dissestes, é que ambos são belos. — Foi o que afirmamos.

Hípias — Afirmamos, realmente.

Sócrates — Há, por conseguinte, algo em ambos que os deixa belos, comum aos dois, que tanto se encon- b tra nos dois como em cada um em particular; de outro modo, ambos não poderiam ser belos ao mesmo tempo e cada um separadamente. — Agora responde como se te dirigisses a ele.

Hípias — Respondo que me parece ser como disseste.

Sócrates — Logo, se essas duas modalidades de prazer possuem algo em comum que falta a cada um em particular, não é por essa qualidade que serão belos.

Hípias — Como poderia dar-se, Sócrates, que nenhum dos dois possua determinada qualidade, e que essa mesma qualidade, ausente em cada um deles, isoladamente considerados, seja comum aos dois?

c **Sócrates** — Achas isso impossível?

Hípias — Fora preciso que eu desconhecesse de todo a natureza dessas coisas e os modos correntes de expressão.

XXV — **Sócrates** — Pode muito bem ser isso, Hípias; talvez eu apenas imagine entrever algo que tu declaras não ser possível, quando, em verdade, nada vejo.

Hípias — Não há talvez, Sócrates; é fato estares vendo mal.

Sócrates — No entanto, esvoaçam-me ante o espíri- d to muitas imagens do mesmo gênero, em que não confio, por não as perceberes também, visto já teres ganho mais dinheiro com tua sabedoria do que todos os sábios do nosso tempo, enquanto eu nunca obtive um óbolo sequer. Mas ponho-me a refletir, companheiro, se não estás brincando comigo e não me enganas de caso pensado, tantas e tão nítidas são essas imagens.

Hípias — Ninguém, Sócrates, como tu, se acha em

condições de saber se eu estou ou não brincando. Bastará dispores-te a explicar o que te surge ao espírito, para te convenceres de que carece absolutamente de consistência. Verás que jamais poderá dar-se o caso de virmos a possuir em comum uma qualidade que nem eu nem tu possuímos.

e **Sócrates** — Que dizes, Hípias? Talvez tenhas razão, sem que eu chegue a compreender-te. Porém presta atenção ao que vou explicar-te. Quer parecer-me que uma qualidade que nunca possuí, como não possuo neste momento, nem tu também, nós dois venhamos a possuir; e o inverso: que não haja em nenhum de nós o que ambos possuímos em conjunto.

Hípias — Respondeste, Sócrates, com um absurdo maior do que o primeiro. Reflete um pouco. Se ambos

301 a formos justos, cada um de nós, isoladamente, não terá também de sê-lo? Ou o se cada um de nós for injusto, não o seremos ambos em conjunto? Ou sadios ambos, como cada um de per si? Ou o inverso: se algum de nós sofrer de determinada doença ou apresentar algum ferimento ou contusão, ou qualquer perturbação, o mesmo não se dará com os dois? Mais, ainda: se ambos fôssemos de ouro, de prata ou de marfim, ou, caso o prefiras, nobres, sábios e honrados, ou velhos, moços ou possuidores da qualidade humana que bem te parecer: não é absolutamente necessário que cada um de nós também o fosse?

b **Sócrates** — Sem dúvida nenhuma.

Hípias — O fato, Sócrates, é que nunca vês as coisas em conjunto, como se dá também com teus interlocutores habituais, porém amputais do todo o belo ou qualquer outra porção do real e o percutis com vossos discursos. Por isso vos escapam grandes trechos da natureza das coisas. Agora, por exemplo, tão carecente de reflexão te mostras, a ponto de admitires uma qualidade ou

c essência que possa pertencer a um par de objetos sem pertencer a cada um em particular, ou o inverso: a cada um de per si, sem pertencer aos dois. Tão carecentes de lógica, de método, de bom senso e de inteligência todos vos mostrais!

XXVI — **Sócrates** — Somos assim mesmo, Hípias; como diz o provérbio; Ninguém é o que quer, mas o que

pode. Porém lucramos bastante com tuas admoestações. Agora, por exemplo: queres que te mostre até onde ia nossa ingenuidade, antes de nos teres repreendido, com dizer-te o que pensamos a esse respeito? Ou será melhor não falar nada?

d **Hípias** — De antemão, Sócrates, sei o que vais dizer. Conheço muito bem como são as pessoas que se ocupam com discursos. Mas, se encontras prazer nisso, podes falar.

Sócrates — Encontro, sim. Nós outros, amigo, éramos tão estúpidos antes de no-lo declarares, a ponto de imaginarmos ao meu e ao teu respeito, que cada um de nós constituía uma unidade, e que isso que cada um de nós era, os dois não podiam ser, por não sermos um, porém dois. Tão grande era nossa ingenuidade. Agora,
e porém, aprendemos contigo que, se juntos, somos dois, cada um de nós também terá de ser dois; e o inverso: se cada um de nós é um, os dois juntos também seremos um. Não poderá ser de outra maneira, de acordo com a doutrina de Hípias sobre a continuidade da natureza das coisas: o que ambos são, cada um terá de ser, e o que cada um é em particular, ambos também serão. Convencido agora por ti dessa verdade, daqui não saio. Antes, porém, Hípias, ajuda-me a recordar uma particularidade: eu e tu seremos um, ou tu és dois e eu também sou dois?

Hípias — Que queres dizer, Sócrates?

Sócrates — Isso, precisamente, que acabei de falar. Tenho medo de ser mais claro e irritar-te, por pensares
302 a que estás com a razão. Contudo, dize-me mais o seguinte: cada um de nós não é um e não consiste nisso, precisamente, ser um, sua característica essencial?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Ora, se cada um de nós é um, terá de ser ímpar. Ou achas que a unidade não seja ímpar?

Hípias — De forma alguma.

Sócrates — E ambos nós, reunidos, somos ímpares por sermos dois?

Hípias — Não pode ser, Sócrates.

Sócrates — Porém juntos somos pares, não é verdade?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — E por formarmos um par, segue-se que cada um de nós seja par?

Hípias — De forma alguma.

b **Sócrates** — Então, não é forçoso, como disseste há pouco, que cada um seja o que os dois forem, e também que o que é cada um em particular ambos também terão de ser.

Hípias — Não nesses casos, porém nos que enumerei há pouco.

XXVII — **Sócrates** — É o bastante, Hípias. Isso me satisfaz, pois em alguns casos as coisas se passam desse modo e noutros não. Com efeito, já disse — caso ainda te recordes do ponto inicial de nossa discussão — que tanto o prazer alcançado por meio da vista como o que nos chega pelo ouvido, não serão belos pelo que cada c um deles possa ter em particular; sem disso participe o conjunto, ou o contrário: pelo que caracterize o conjunto porém falte em cada uma das partes isoladamente considerada, mas graças ao que se encontrar concomitantemente no conjunto e nas partes, visto haveres admitido que eles eram belos em decorrência de certa essência comum a ambos, não da que faltasse a qualquer deles. Continuo a pensar do mesmo modo. Agora me responde como no começo: se o prazer por meio da vista e o por meio do ouvido são belos em conjunto e separa- d damente, o que os deixa belos não terá, por força, de encontrar-se em ambos e em cada um em particular?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — E serão belos por serem ambos prazer a cada um em particular? Se fosse o caso, os demais prazeres não seriam menos belos do que esses dois, por não serem estes menos prazeres do que os primeiros, se é que ainda te lembras desse ponto.

Hípias — Lembro-me.

Sócrates — Mas pelo fato de virem por intermédio da vista e do ouvido é que foram denominados belos.

c **Hípias** — Sim, foi dito isso mesmo.

Sócrates — Considera agora se estou com a razão. Afirmamos, se bem me lembro, que o belo é esse prazer,

não todos, mas apenas o que nos vem por intermédio da vista e do ouvido.

Hípias — Certo.

Sócrates — E essa característica não pertence às duas espécies de prazer em comum, não a cada uma em particular? Como foi dito antes, nenhum deles se origina ao mesmo tempo dos dois sentidos, porém ambos eles dos dois, não dos dois cada um em separado. Não é isso mesmo?

Hípias — É.

Sócrates — Logo, nenhum deles será belo pelo que pertence a cada um em particular, pois nenhum pode considerar-se duplo. Partindo dessa explicação, estaremos justificados se dissermos que, juntos, ambos podem ser considerados belos, sem que devamos afirmar a mesma coisa de cada um em separado? Ou que diremos? Não é a conclusão que se impõe?

303 a **Hípias** — Parece que sim.

XXVIII — **Sócrates** — Diremos, por conseguinte, que ambos, em conjunto, são belos, mas que nenhum dos dois o é?

Hípias — Que nos impede?

Sócrates — O que nos impede, amigo, é o fato de havermos admitido certas qualidades de determinados objetos que, quando presentes ao conjunto, o são também às partes, e quando às partes, também se encontram no conjunto, a saber: em todos os exemplos aduzidos por ti, não é verdade?

Hípias — Certo.

Sócrates — Porém o mesmo não acontece com os exemplos por mim apresentados, que abrangiam, no entanto, a unidade e o par. Não é isso mesmo?

Hípias — É.

b **Sócrates** — A que classe, então, Hípias, te parece que pertence a beleza? Àquela de que disseste: Se eu for forte e tu também, ambos o seremos; se eu e tu formos justos, ambos teremos de sê-lo; e se ambos o formos, cada um de nós também será; como também se eu e tu formos belos, ambos o seremos, e sendo belos ambos, cada um em particular também terá de sê-lo? Ou nada impedirá que as coisas se passem como com os números,

quando dizemos que dos dois elementos de um par, cada um, separadamente, tanto pode ser par como pode ser ímpar, e também de duas quantidades irracionais, isola-
c damente consideradas, que, reunidas, tanto podem ser racionais como irracionais, e mil outros casos semelhantes, que, conforme declarei, me ocorreram ao espírito? Em qual dos grupos classificas o belo? Dar-se-à contigo o que se dá comigo? Pois se me afigura mais do que absurdo afirmar que ambos nós somos belos, mas que cada um não o é, ou o inverso: que somos belos individualmente considerados, porém reunidos não, e outras coisas do mesmo gênero. Escolhes como eu ou por maneira diferente?

Hípias — Como tu, Sócrates.

Sócrates — Fazes muito bem, Hípias, pois desse
d modo nos livramos de ulteriores investigações. Se o belo for isso, não será belo o prazer da vista nem o do ouvido; o fato de virem por meio da vista e do ouvido é o que faz ambos serem belos, não cada um em particular, o que é impossível, como já admitimos, Hípias.

Hípias — Admitimos, realmente.

Sócrates — Não será belo, por conseguinte, o prazer alcançado por meio da vista ou do ouvido, pois se o fosse, seguir-se-ia algo impossível.

Hípias — Isso mesmo.

XIX — **Sócrates** — Então, exponde mais uma vez o assun-
e to do começo, dirá o nosso homem, porque essa explicação falhou. Qual é a beleza comum aos dois prazeres que vos leva a destacá-los dos demais prazeres e a denominá-los belos? — A meu parecer, Hípias, seremos forçados a dizer-lhe que esses prazeres são os mais inócuos de todos e os melhores, quer os consideremos em conjunto, quer separadamente. Terás algo a acrescentar sobre o que os torna diferentes dos demais?

Hípias — Nada; porque em verdade são esses os melhores.

Sócrates — Nesse caso, prosseguirá, concluís que o belo é o prazer útil? — Parece-me que sim, seria minha resposta. E a tua?

Hípias — A minha também.

Sócrates — Porém o útil, continuará a falar, é o que produz o bem. Mas o produtor e o produto já se nos revelaram como diferentes; e assim nosso discurso volta

304 a ao ponto de partida; nem o bem pode ser belo, nem o belo pode ser bom, se cada um deles for algo diferente. Se formos sábios, Hípias, teremos de concordar plenamente com isso, pois não é permitido dissentir de quem diz a verdade.

Hípias — Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos. Belo, porém, e de muito valor é poder alguém dizer bem um ótimo discur-

b so, no tribunal ou no conselho, ou diante de qualquer autoridade pública a que seja dirigida a oração, e a tal ponto persuadi-la que termine por levar dali, não algum prêmio insignificante, senão o maior de todos: a salvação de si próprio, de seus haveres e dos amigos. A isso é que deverias aplicar-te, abandonando essas futilidades, para não passares por tolo chapado, com te ocupares, como agora, com tantas tolices e palavrório vazio.

XXX — **Sócrates** — Meu caro Hípias, és, realmente, bem-aventurado, tanto por saberes em que os homens devem aplicar-se como por te haveres esforçado nesse sentido, conforme o declaraste. Eu, pelo contrário, como parece, caí nas malhas de um destino adverso, que

c me leva a errar sem pausa e em perpétua incerteza, e quando a vós outros confesso, por serdes sábios, minhas dificuldades, vejo-me maltratado com expressões rudes, mal acabe de falar. Dizeis-me sempre o que agora mesmo declaraste: que só me ocupo com questões absurdas, mesquinhas e carecentes de valor. Porém, depois de persuadido por vós outros, quando repito o que dizeis, que não há nada mais admirável do que ser alguém capaz de proferir um discurso bem feito, no tribunal ou em

d qualquer outra reunião: imediatamente passo a ouvir as piores invectivas por parte dos presentes, mas, em primeiro lugar, desse sujeito que outra coisa não faz senão refutar tudo o que eu digo. Acontece, também, que somos parentes próximos e moramos juntos. Sempre que eu chego a casa e ele me ouve discorrer dessa maneira, pergunta-me se não me envergonho de falar a respei-

to das belas maneiras de viver, sendo, como sou, reconhecidamente ignorante, visto não saber até mesmo o que venha a ser essa beleza. De que modo, pergunta-me, poderás saber se um discurso está bem ou mal composto, ou seja o que for, se nem sabes o que seja o belo? E, sendo essa a tua situação, achas mesmo que para ti é melhor viver do que morrer? — Como disse, já me tem acontecido ouvir injúrias e repreensões de vós outros, sofistas, e também dele. Talvez eu tenha mesmo de passar por tudo isso, nem será de admirar que me seja de alguma utilidade. Uma coisa, pelo menos, Hípias, presumo haver aproveitado em vossa companhia: imaginar que compreendo o significado do provérbio: O belo é difícil.